FACULTAD TEOLOGICA DEL NORTE DE ESPAÑA
SEDE DE BURGOS

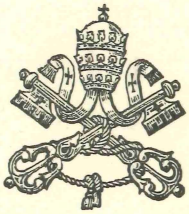
COMIENZO DEL EVANGELIO

ESTUDIO SOBRE EL PROLOGO DE SAN MARCOS

POR

RAMON TREVIJANO

EDICIONES ALDECOA, S. A.
DIEGO DE SILOE, 18
BURGOS



COMIENZO DEL EVANGELIO

ESTUDIO SOBRE EL PROLOGO DE SAN MARCOS

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD TEOLOGICA DEL NORTE DE ESPAÑA
SEDE DE BURGOS

26

RAMON TREVIJANO ETCHEVERRIA

Profesor de las Facultades de Teología del Norte de España
y de la U.C.A. de Buenos Aires

COMIENZO DEL EVANGELIO

ESTUDIO SOBRE EL PROLOGO DE SAN MARCOS

EDICIONES ALDECOA, S. A.
DIEGO DE SILOE, 18
BURGOS

Nihil obstat:
DR. NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ

Imprímase:
✠ SEGUNDO, Arzobispo de Burgos

Burgos, 30 de noviembre de 1971

Depósito legal: BU - 462. — 1971

Imprenta de Aldecoa. Diego de Silole, 18. Burgos 19035

A la memoria del sacerdote
D. Eduardo Fernández Bajos

SIGLAS

1. Revistas:

ALW	— Archiv für Liturgiewissenschaft, Regensburg (1950 ss.)
Bibl	— Biblica, Roma (1920 ss.)
BJRylL	— The Bulletin of the John Rylands Library, Manchester (1903 ss.)
BZ	— Biblische Zeistchrift, Freiburg (1903-29); Paderborn (1931-39. 1957 ss.)
Catholica	— Jahrbuch für Kontroverstheologie, Paderborn/Münster (1932 ss.)
CBQ	— The Catholic Biblical Quarterly, Washington (1939 ss)
EphThL	— Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain (1924 ss.)
EstBibl	— Estudios Bíblicos, Madrid (1941 ss.).
EvTh	— Evangelische Theologie Monatsschrift, München (1934 ss.)
ExpT	— The Expository Times, Edinburgh (1898 ss.)
HThR	— The Harvard Theological Review, Cambridge/Mass, (1908 ss.)
Interpretation	— A Journal of Bible and Theology, Richmond/Virg.
JBL	— Journal of Biblical Literature, Boston (1881 ss.); New Haven; Philadelphia
JThSt	— The Journal of Theological Studies, London (1899 ss.); Oxford (1950 ss.)
NRTh	— Nouvelle Revue Théologique, Tournai (1879 ss.)
NT	— Novum Testamentum, Leiden (1956 ss.)
NTSt	— New Testament Studies, Cambridge (1954 ss.)
RevBíblica	— Revista Bíblica, Rafael Calzada/R.A. (1939 ss.)
RB	— Revue Biblique, Paris (1892 ss.)
RQ	— Revue de Qumran, Paris (1958 ss.)
RSR	— Recherches de Science Religieuse, Paris (1910 ss.)
RThom	— Revue Thomiste, Paris (1893 ss.)
ScCatt	— La Scuola Cattolica, Milano (1873 ss.)

ThLZ	— Theologische Literaturzeitung, Leipzig / Berlin (1878 ss.)
ZKTh	— Zeitschrift für Katholische Theologie, Innsbruck/ Wien (1877 ss.)
ZNW	— Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giesen (1900 ss.); Berlin (1934 ss.)
ZThK	— Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen (1891 ss.)

2. Colecciones[1]:

AbhThANT	— Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Basel/Zürich 1942 ss.
ASNTU	— Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, Uppsala 1936 ss.
BHTh	— Beiträge zur historischen Theologie, Tübingen 1929 ss.
BhZNW	— Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen/Berlin 1923 ss.
CSEL	— Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ss.
EB	— Études Bibliques, Paris 1907 ss.
EHPhR	— Études d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg/Paris 1922 ss.
FRLANT	— Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen 1903 ss.
GCS	— Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig/Berlin 1897 ss.
KEKNT	— Kritisch- exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H. A. W. Meyer.
Kittel TWNT	— Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel/G. Friedrich, Stuttgart 1933 ss.
LThK	— Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1957² ss.
NTD	— Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1932 ss.
PG	— Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857-1866
PL	— Patrologia Latina, ed. J. P. Migne, Paris 1878-1890
RNT	— Regensburger Neues Testament, Regensburg 1938 ss.
SCh	— Sources Chrétiennes, Paris 1941 ss.
SNTSt MS	— Society for new Testament Studies Monograph Series, Cambridge
SpNT	— Supplements to Novum Testamentum, Leiden 1958 ss.
TU	— Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig/Berlin 1882 ss.

1. Reseñamos aquí únicamente las más importantes o las recogidas en varias referencias.

BIBLIOGRAFIA

AUDET, J. P., *L'hypothèse des Testimonia. Remarques autour d'un livre recent:* RB 70 (1963), 381-405.

AULEN, G., *Christus victor. La notion chrétienne de Rédemption.* Traduit du suédois par G. Hoffmann-Sigel, Paris 1949.

BAILEY, J. A., *The traditions common to the Gospel of Luke and John,* SpNT 7, Leiden 1963.

BARDY, G., *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique.* Texte grec, traduction et annotation, I, SCh 31, Paris 1952.

BERNARD, L. W., *The use of testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas:* Studies in the Apostolic Fathers and their Background, Oxford 1966, 109-135.

— *Justin Martyr. His Life and Thought,* Cambridge 1967.

BARNES TATUM, W., *The Epoch of Israel: Luke I-II and the theological Plan of Luke-Acts:* NTSt 13 (1967), 184-195.

BARRET, C. K., *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* London 1967.

BARTSCH, H.-W., *Early Christian Eschatology in the Synoptic Gospels:* NTSt 11 (1965), 387-397.

BARTH, G., *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus:* G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held, Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen 1968[5].

BAUMBACH, G., *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien,* ThArb 19, Berlin 1963.

BERENDTS, A., *Die Zeugnisse von Christentum im slavischen "De Bello Judaico" des Josephus,* TU 14/4, Leipzig 1906.

BEST, E., *Spirit - Baptism:* NT 4 (1960), 236-243.

— *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology,* SNTSt MS 2, Cambridge 1965.

BETZ, O., *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament:* RQ 1 (1958), 213-234.

— *Offenbarung und Schriftsforschung in der Qumransekte,* WUNT 6, Tübingen 1960.

— *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu:* NT 6 (1963), 20-48.
— *The eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament:* RQ 6 (1967), 89-107.
BLACK, M., *The Son of Man Problem in recent research and debate:* BJRylL 45 (1963), 305-318.
— *An aramaic approach to the Gospels and Acts,* Oxford 1967[3].
BLINZLER, J., *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht,* SBS 5, Stuttgart 1965.
BÖCHER, O., *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums,* Gütersloh 1965.
BOISMARD, M.-E., *La révélation de l'Esprit-Saint:* RThom 55 (1955), 5-21.
— *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961), 507-524.
— *Les traditions johanniques concernant le Baptiste:* RB 70 (1963), 5-42.
— *Évangile des Ebionites et problème synoptique (Mc. 1, 2-6 et par.):* RB 73 (1966), 321-352.
BONSIRVEN, J., *Le Règne de Dieu,* Th 37, Paris 1957.
BOOBYER, G. H., *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel:* NTSt 6 (1960), 225-235.
BORNKAMM, G., *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium:* The Background of the N. T. and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1964[2].
BOUSSET, W., *Kyrios Christos,* Göttingen 1926[3] (1967[6]).
BOWMAN, J., *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah,* Studia Post-Biblica 8, Leiden 1965.
BRAUN, F.-M., *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église Ancienne,* EB, Paris 1959.
— *Jean le Théologien, II. Les grandes traditions d'Israel. L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Évangile,* EB, Paris 1964.
— *Jean le Théologien, III. Sa Théologie, 1. Le mystère de Jésus Christ,* EB, Paris 1966.
BRAUN, H., *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesus von Markus bis Justin:* ZThK 50 (1953), 39-43.
— *"Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht:* ZThK 50 (1953), 243-258.
BRETSCHER, P. G., *Exodus 4, 22-23 and the voice from heaven:* JBL 87 (1968), 301-311.
BROWN, J. P., *Mark as witness to an edited form of Q:* JBL 80 (1961), 29-44.
BROWN, R. E., *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John:* CBQ 22 (1960), 292-298.
— *The Gospel according to John I-XII. Translated with an introduction and notes,* Anchor Bible, New York 1966.
— *How Much did Jesus Know? — A Survey of the Biblical Evidence:* CBQ 29 (1967), 9-39.

BROWNLEE, W. H., *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls:* Interpretation 9 (1955), 71-90.

BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1967[7].

— *Die Erforschung der synoptischen Evangelien:* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze IV, Tübingen 1967[2], 1-41.

— *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium:* Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, 10-35.

— *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für den Verständnis des Johannesevangeliums:* Exegetica ..., 55-104.

— *Die Frage nach der Echheit von Mt. 16, 17-19:* Exegetica ..., 255-277.

— *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1968[6].

— *Das Evangelium des Johannes,* KEKNT, Göttingen 1968[10].

BURKILL, T. A., *The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel:* ZNW 52 (1961), 189-213.

—*Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel,* Ithaca 1963.

BUSE, I., *St. John and "The First Synoptic Pericope":* NT 3 (1959), 57-61.

CAMPBELL, J. Y., *The Kingdom of God has come:* ExpT 48 (1936), 91-94.

CARMIGNAC, J., *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran:* RQ 7 (1969), 17-31.

CARRINGTON, Ph., *According to Mark. A running commentary on the oldest Gospel,* Cambridge 1960.

CASEY, R. P., *The Earliest Christologies:* JThSt 9 (1958), 253-277.

CEROKE, Ch. P., *The Divinity of Christ in the Gospels:* CBQ 24 (1962), 125-139.

CONZELMANN, H., *Zur Lukasanalyse:* ZThK 49 (1952), 16-33.

— *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* BHTh 17, Tübingen 1954 (1964[5]).

— *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition:* ZThK 54 (1957), 277-296.

— *Geschichte und Eschaton nach Mc. 13:* ZNW 50 (1959), 210-221.

— *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* München 1968.

CULLMANN, O., Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος: Collectanea Neotestamentica XI in honorem A. Friedrichsen, Lund 1947, 26-32.

— *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung,* Zürich 1948[2].

— *Parusieverzögerung und Urchristentum:* ThLZ 83 (1958), 1-12.

— *L'Opposition contre le Temple de Jérusalem, Motif Commun de la Théologie Johannique et du Monde Ambiant:* NTSt 5 (1959), 157-173.

— *Das eschatologischen Denken der Gegenwart. Zu einem Buch von F. Holmström:* Oscar Cullmann Vorträge und Aufsätze 1925-1962. Hrsg. von K. Frölich, Tübingen 1966, 337-347.

— *Die Christologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1966[4].

CHARLES, R. H., *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity,* London 1899.

CHEVALIER, M.-A., *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament,* EHPhR 49, Paris 1958.

DAUBE, D., *Two Haggadic Principles and the Gospels:* JThSt 44 (1943), 149-155.

DELORME, J., *Aspects doctrinaux du second Évangile. Études recentes de la rédaction de Marc:* EphThL 43 (1967), 74-99.

DERRET, J. D. M., *Herod's Oath and the Baptist's Head:* BZ 9 (1965), 49-59; 233-246.

DESCAMPS, A., *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine propement paulinienne,* Louvain 1950.

DIBELIUS, M., *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer,* FRLANT 15, Göttingen 1911.

— *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1966[5].

DODD, C. H., *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology,* London 1952 (1965).

— *The Apostolic Preaching and its Developments,* London 1956.

— *Historical Tradition in the fourth Gospel,* Cambridge 1965.

— *The Framework of the Gospel Narrative:* New Testament Studies, Manchester 1967, 1-11.

— *The Interpretation of the fourth Gospel,* Cambridge 1968.

DODEWAARD, J. A. E., van, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot "Évangile"?:* Bibl 35 (1954), 160-173.

DUPONT, J., *L'Arrière-fond Biblique du Récit des Tentations de Jésus:* NTSt 3 (1957), 287-304.

— *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes:* NTSt 6 (1960), 132-155.

— *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966), 30-76.

— *Les tentations de Jésus au désert,* Studia Neotestamentica 4, Bruges 1968.

EBELING, G., *Jesus und Glaube:* ZThK 55 (1958), 64-110.

EISSFELDT, O., Πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην *in Matthäus 3, 15:* ZNW 61 (1960), 209-215.

EITREN, S., *Some notes on the demonology in the New Testament,* Symbolae Osloenses Fasc. Sup. 20, Oslo 1966[2].

ELLIS, E. E., *Present and future Eschatology in Luke:* NTSt 12 (1965), 27-41.

FARRER, A., *A Study in St. Mark,* London 1951.

FEUILLET, A., *Le Symbolisme de la Colombe dans les récits évangeliques du Baptême:* RSR 46 (1958), 524-544.

— *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1, 9-11):* CBQ 21 (1959), 468-490.

— *Le récit lucanien de la tentation (Lc. 4, 1-13):* Bibl 40 (1959), 613-631.

— *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile sélon Saint Marc (1, 12-13):* EstBibl 19 (1960), 49-73.

— *Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. 24 et Jac. 5, 1-11:* The Background of the N. T. and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1964², 261-280.
— *Le Baptême de Jésus:* RB 71 (1964), 321-252.
— *La personalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur:* RB 77 (1970), 30-49.
FOERSTER, W., art. διάβολος: *C. Die spätjüdische Satansauffassung, D. Die nt.liche Satansanschauung:* Kittel TWNT II, Stuttgart 1935, 74-80
— art. θηρίον: Kittel TWNT III, Stuttgart 1938, 133-136.
FOHRER, G., *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie:* ThLZ 85 (1960), 401-420.
FREED, E. D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John,* SpNT 11, Leiden 1965.
FREY, J., *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht,* Dorpat 1908.
FRIEDRICH, G., art. εὐαγγέλιον, etc.: Kittel TWNT II, Stuttgart 1935, 718-735.
GASTON, Ll., *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels,* SpNT 23, Leiden 1970.
GEORGE, A., *Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon saint Luc:* RB 72 (1965), 185-209.
GERHARDSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* ASNTU 22, Uppsala 1961.
GNILKA, J., *Parusieverzögerung und Naherwartung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte:* Catholica 13 (1959), 277-290.
— *Die essenische Tauchbäder und die Johannestaufe:* RQ 3 (1961), 185-207.
GOGUEL, M., *Au seuil de l'Évangile. Jean Baptiste,* Paris 1928.
GOULD, E. P., *The Gospel according to St. Mark,* ICC, Edinburgh 1896.
GOULDER, M. D., *Type and History in Acts,* London 1964.
GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* BhZNW 22, Berlin 1960².
GREEVEN, H., art. περιστερά: Kittel TWNT VI, Stuttgart 1959, 63-72.
GRUNDMANN, W., art. ἰσχύω, ἰσχυρός etc.: Kittel TWNT III, Stuttgart 1938, 400-405.
— *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions- und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh. 20, 17 und seiner Vorbereitung:* ZNW 52 (1961), 213-230.
— *Das Evangelium nach Markus,* ThHKNT 2, Berlin 1968³.
GUNDRY, R. H., *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with special reference to the Messianic Hope,* SpNT 18, Leiden 1967.
HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte,* KEKNT Göttigen 1959¹².
Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966.

HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* FRLANT 83, Göttingen 1964[2].

HAMILTON, N. Q., *Resurrection Tradition and the Composition of Mark:* JBL 84 (1965)), 415-421.

HARTMAN, L., *Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 par.,* CollBibl. NT Ser. 1, Lund 1966.

HIERS, R. H., *Eschatology and Methodology:* JBL 85 (1966), 170-184.

— *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition,* Gainesville 1970.

HJERL-HANSEN, B., *Did Christ know the Qumran sect?. Jesus and the Messiah of the Desert. An Observation based on Matthew 24, 26-28:* RQ 1 (1959), 495-508.

HOWTON, J., *"Son of God" in the Fourth Gospel:* NTSt 10 (1964), 227-237.

IMSCHOOT, P. van, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint:* EphThL 13 (1936), 653-666.

JEREMIAS, J., *Der Ursprung der Johannestaufe:* ZNW 28 (1929), 312-320.

— art. 'Αδάμ: Kittel TWNT I, Stuttgart 1933, 141-143.

— art. Παῖς θεοῦ; C. παῖς θεοῦ *im Spätjudentum in der Zeit nach der Entstehung der LXX;* D. παῖς θεοῦ *im Neuen Testament:* Kittel TWNT V, Stuttgart 1954, 676-713.

— *Die Gleichnisse Jesu,* Göttingen 1965[7].

KÄSEMANN, E., *Die Johannesjünger in Ephesus:* ZThK 49 (1952), 144-154.

— *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptic:* ZThK 59 (1962), 257-284.

KAHLEFELD, H., *Die Gestalt des Täufers in den Evangelien:* Bibel und Kirche 25 (1970), 20-23.

KARNETZKI, M., *Die Galiläische Redaktion im Markusevangelium:* ZNW 52 (1961), 238-272.

KECK, L. E., *The Introduction to Mark's Gospel:* NTSt 12 (1966), 352-370.

KEE, H. C., *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTSt 14 (1968), 232-246.

KELLY, H. A., *The Devil in the Desert:* CBQ 26 (1964), 190-220.

KELLY, J. N. D., *Early Christian Creeds,* London 1960[2]

KITTEL, G., art. ἄγγελος; C. *Die Engellehre des Judentums; D. im N. T.:* Kittel TWNT I, Stuttgart 1933, 79-87

— art ἔρημος κτλ: Kittel TWNT II, Stuttgart 1935. 654-657.

KLIJN, A. F. J., *An Introduction to the New Testament,* Leiden 1967.

KLOSTERMANN, E., *Das Markus Evangelium,* HNT 3, Tübingen 1950[4].

KNOX, W. L., *The sources of the synoptic Gospels, I. St. Mark,* Cambridge 1953.

KRIEGER, N., *Fiktive Orte der Johannes* Taufe: ZNW 45 (1954), 121-123.

KUBY, A., *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums:* ZNW 49 (1958), 52-65.

KÜMMEL, W. G., *Futurische und Präsentische Eschatologie im Ältesten Urchristentum:* NTSt 5 (1959), 113-126.

— *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn:* Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964, Marburger ThSt 3, Marburg 1965, 48-66.

— *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentum:* Heilsgeschehen ..., 107-125.
— *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu:* Heilsgeschehen ..., 457-470.
KUHN, K. G., *New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament:* K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, New York 1957, 94-113.
LADD, G. E., *The Kingdom of God - Reign or Realm?:* JBL 81 (1962), 230-238.
— *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism,* London 1966.
LAGRANGE, M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu,* EB, Paris 1927[4].
— *Évangile selon Saint Luc,* EB, Paris 1927[4].
— *Évangile selon Saint Marc,* EB, Paris 1942[7].
LEDER, H.-G., *Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte; zur Interpretation von Mc. 1, 12 f.:* ZNW 54 (1963), 188-216.
LENTZEN-DEIS, F., *Das Motiv der "Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments:* Bibl 50 (1969), 301-327.
LIGHTFOOT, R. H., *St. John's Gospel. A Commentary,* Oxford 1960.
LINDESKOG, G., *Christus - Kerygma und Jesustradition:* NT 5 (1962), 144-156.
LINTON, O., *Evidences for a Second-Century Revised Edition of St. Mark's Gospel:* NTSt 14 (1968), 321-355.
LOHMEYER, E., *Das Urchristentum, 1. Johannes der Täufer,* Göttingen 1932.
— *Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer:* JBL 51 (1932), 300-319.
— *Das Evangelium des Markus,* KEKNT, Göttingen 1967[17].
LOHMEYER, E. - SCHMAUCH, W., *Das Evangelium des Matthäus,* KEKNT, Göttingen 1967[4].
LUCK, U., *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas:* ZThK 57 (1960), 51-66.
LUZ, U., *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1955), 9-30.
MAIER, F. W., *Jesus - Lehrer der Gottesherrschaft,* Würzburg 1965.
MARSHALL, I. H., *Son of God or Servant of Yahweh?. A Reconsideration of Mark I, 11:* NTSt 15 (1969), 326-336.
MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums,* FRLANT 67, Göttingen 1959[2].
MASSON, Ch., *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome,* BTh, Neuchatel 1968.
MAURER, Ch., *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums:* NTSt 14 (1968), 515-526.
MAUSER, U., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition,* StBTh 39, London 1963.

MEEKS, W. A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology,* SpNT 14, Leiden 1967.

MICHAELIS, W., *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu:* Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. J. Schmid zum 70. Geburstag. Hrsg. J. Blinzler - O. Kuss - F. Mussner, Regensburg 1963, 161-166.

MICHL, J., *Da trat der Versucher an ihn heran. Die Überlieferung von den Versuchungen Jesu im Neuen Testament:* Bibel und Kirche 25 (1970), 1-5.

MINETTE DE TILLESSE, G., *Le secret messianique dans l'évangile de Marc,* LD 47, Paris 1968.

MOORE, A. L., *The Parousia in the New Testament,* SpNT 13, Leiden 1966.

MOWINCKEL, S., *He That Cometh,* Oxford 1959.

MUSSNER, F., *Die Bedeutung von Mc. 1, 14f für die Reichsgottesverkündigung Jesu:* TrThZ 66 (1957) 257-275.

— *Gottesherrschaft und Sendung nach Mk 1, 14f. Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangelium:* Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967, 81-98.

NEIRYNCK, F., *Une nouvelle théorie synoptique (A propos de Mc. I, 2-6 et Par). Notes critiques:* EphThL 44 (1968), 141-153.

NINEHAM, D. E., *Saint Mark, The Pelican Gospel Commentaries,* London 1963.

NOTH, M., *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik:* Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1966³, 248-273.

OEPKE, A., art. βαπτίζω etc: Kittel TWNT I, Stuttgart 1933, 527-544.

ORBE, A., *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador según Heracleón y Orígenes:* Estudios Eclesiásticos 30 (1956) 5-36.

— *La unción del Verbo,* Estudios Valentinianos III, AnGreg 113, Roma 1961.

O'ROURKE, J. J., *A note concerning the use of* εἰς *and* ἐν *in Mark:* JBL 85 (1966), 349-351.

ORTEGA, A., *Nueva visión de Marcos I, 3-4:* Salmanticensis 9 (1962), 599-607.

PARKER, P., *The Gospel before Mark,* Chicago 1953.

PESCH, P., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Düsseldorf 1968.

— *Anfang des Evangelium Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1, 1-15):* Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier, Hrsg. von G. Bornkamm und K Rahner, Freiburg 1970, 108-144.

POPKES, W., *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament,* AbThANT 49, Zürich 1967.

POTTERIE, I. de la, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique:* NRTh 80 (1958), 225-252.

— *L'onction du chrétien par la foi:* Bibl 40 (1959), 12-69.

PRYKE, J., *John the Baptist and the Qumran Community:* RQ 4 (1964), 483-496.
— *"Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and some New Testament Texts:* RQ 5 (1965), 345-360.
— *The Sacraments of holy Baptism and holy Communion in the Light of the ritual Washings and sacred Meals at Qumran:* RQ 5 (1966), 543-552.
QUESNELL, Q., *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6, 52,* Analecta Biblica 38, Roma 1969.
RENGSTORF, K. H., *Das Evangelium nach Lukas:* NTD I. Einführung in das Gesamtwerk. Die drei ersten Evangelien, Göttingen 1963.
RICHARDSON, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament,* London 1958.
RICHTER, G., *"Bist du Elias?" (Joh 1, 21):* BZ 6 (1962), 79-92; 238-256; 7 (1963), 63-80.
RIEDL, J., *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament:* ZKTh 87 (1965), 443-452.
RIENECKER, F., *Das Evangelium des Markus,* Wuppertal 1955.
RIGAUX, B., *Témoignage de l'évangile de Marc. Pour une histoire de Jésus I,* Bruges 1965.
RIVERA, L. F., *Una estructura en la redacción de Marcos:* RevBíblica 29 (1967), 1-21.
ROBINSON, J. A. T., *The Baptism of John and the Qumran Community:* HThR 50 (1957), 175-191.
— *Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection:* NTSt 4 (1958), 263-281.
ROBINSON, J. M., *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums,* AbhThANT 30, Zürich 1956.
RUDOLPH, K., *Die Mandäer, I. Prolegomena: Das Mandäerproblem; II. Der Kult,* Göttingen 1960/61.
SABBE, M., *Le Baptême de Jésus. Études sur les origines littéraires du recit des Évangiles synoptiques:* De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques, Gembloux 1967, 184-211.
SAHLIN, H., *Zwei Abschnitte aus Joh 1 rekonstruiert:* ZNW 51 (1960), 64-69.
SANTOS OTERO, A. de, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas,* PTSt 6, Berlin 1967.
SCHIERSE, F. J., *Wenn du Gottes Sohn bist... Was sagen die Versuchungsüberlieferungen des Neuen Testaments über Jesus Christus?:* Bibel und Kirche 25 (1970), 6-8.
SCHILLE, G., *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums:* NTSt 4 (1957), 1-24.
SCHLATTER, A., *Markus. Der Evangelist für die Griechen,* Stuttgart 1935.
— *Johannes der Taüfer,* Basel 1956.
SCHLIER, H., *Die Engel nach dem Neuen Testament:* ALW VI/1 (1959), 43-56.

— *Die Verkundigung der Taufe Jesu nach den Evangelien:* Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg 1967[2].

SCHMID, J., *Das Evangelium nach Markus,* RNT 2, Regensburg 1958[4].

— *Das Evangelium nach Lukas,* RNT 3, Regensburg 1960[4].

SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesus. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung,* Berlin 1919 (Darmstadt 1969).

— art. Βασιλεία: *D.* βασιλεία (τοῦ θεοῦ) *im hellenistischen Judentum; E. Die Wortgruppe* βασιλεύς κτλ *im N. T.:* Kittel TWNT I, Stuttgart 1933, 573-593.

SCHNACKENBURG, R., art. *Basileia:* LThK II, Freiburg 1958, 25-31.

— art. *Eschatologie. III. E. im Neuen Testament:* LThK III, Freiburg 1959, 1088-1093.

— *Das Johannesevangelium, I. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4,* Herder ThKNT IV/1, Freiburg 1967[2].

SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Markus,* NTD I, Göttingen 1963.

SCHREIBER, J., *Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums:* ZThK 58 (1961), 154-183.

— *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums,* Hamburg 1967.

SCHULZ, S., *Markus und das Alte Testament:* ZThK 58 (1961), 184-197.

SCHULZE, W. A., *Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc. 1, 13b:* ZNW 46 (1955), 280-283.

SCHWEIZER, E., *Anmerkungen zur Theologie des Markus:* Neotestamentica et Patristica.. Freundesgabe O. Cullmann, SpNT 6, Leiden 1962, 35-46.

— *Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus:* NTSt 10 (1964), 421-432.

— *Die theologische Leistung des Markus:* EvTh 24 (1964), 377-355.

— *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus:* ZNW 56 (1965), 1-8.

— *Das Evangelium nach Markus,* NTD 1, Göttingen 1967[11].

SCOBIE, Ch., *John the Baptist. A new quest of the historical John,* London 1964.

SEESEMANN, H., art. ὀπίσω, ὄπισθεν: Kittel TWNT V, Stuttgart 1954, 289-292.

— art. πεῖρα κτλ: Kittel TWNT VI, Stuttgart 1959, 23-37.

SEIDELIN, P., *Der 'Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum:* ZNW 35 (1936), 194-231.

SEITZ, O. J. P., *Praeparatio evangelica in the marcan prologue:* JBL 82 (1963), 201-206.

— *Gospel Prologues: A Common Pattern?:* JBL 83 (1964), 262-268.

SIMPSON, R. T., *The Major Agreements of Matthew and Luke against Mark:* NTSt 12 (1966), 273-284.

SMALLEY, St. S., *The Delay of the Parousia:* JBL 83 (1964)), 41-54.

STARR, J., *The unjewish character of the marcan account of John the Baptist:* JBL 51 (1932) 227-237.

STAUFFER, E., *Agnostos Christos. Joh II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums:* The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1964², 281-299.

STEIN, R. H., *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaktion History:* NT 13 (1971), 181-198.

STEINER, M., *La Tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de saint Justin à Origène,* EB, Paris 1962.

STENDAHL, K., *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament,* ASNTU 20, Uppsala 1954 (1967²).

STRACK, H. L. - BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* München 1961³.

STRECKER, G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus,* FRLANT 82, Göttingen 1966².

STROBEL, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch - urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff,* SpNT 2, Leiden 1961.

STUHLMACHER, P., *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte* FRLANT 95, Göttingen 1968.

STYLER, G. M., *Stages in Christology in the Synoptic Gospels:* NTSt 10 (1964)), 398-409.

SUHL, A., *Die Funktion der alttestamentliche Zitate und Anspielungen im Markusevangelium,* Gütersloh 1965.

SUNDBERG, A. C., *On Testimonies:* NT 3 (1959), 268-281.

SWANSTON, H., *The Lukan Temptation Narrative:* JThSt 17 (1966), 71.

SWETE, H. B., *The Gospel according to St. Mark. The greek text with introduction, notes and indices,* London 1908².

TAGAWA, K., *Miracles et Évangile. La pensée personelle de l'évangeliste Marc,* EHPhR 62, Paris 1966.

TAYLOR, V., *The Gospel according to St. Mark. The greek text with introduction, notes and indexes,* London 1966².

THOMAS, J., *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.),* Gembloux 1935.

THOMPSON, G. H. P., *Called-Proved-Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives:* JThSt 11 (1960), 1-12.

TREVIJANO, R., *La hipótesis de los "Testimonia":* RevBíblica 30 (1968), 18-22.

— *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11-17 hasta Orígenes,* Victoriensia 28, Vitoria 1968.

— *La escatología del evangelio de San Mateo:* Burgense 9 (1968), 9-23.

— *Estudio sobre la eulogía paulina (2 Cor. 1, 3; Ef. 1, 3):* Burgense 10 (1969), 35-61.

— Ἐπιδημία y παρουσία *en Orígenes:* Scriptorium Victoriense 16 (1969), 313-337.

— *El trasfondo apocalíptico de Mc. 1, 24. 25; 5, 7. 8 y par.:* Burgense 11 (1970), 117-133.

— *La tradición sobre el Bautista en Mc. 1, 4-5 y par.:* Burgense 12 (1971), 9-39.

TRILLING, W., *Die Täufertradition bei Matthäus:* BZ 3 (1959), 271-289.

— *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums,* StANT 10, München 1964³.

TROCMÉ, E., *La formation de l'Évangile selon Marc,* EHPhR 57, Paris 1963.

TYSON, J. B., *The blindness of the disciples in Mark:* JBL 80 (1961), 261-268.

URICCHIO, F. M. - STANO, G. M., *Vangelo secondo San Marco,* Torino 1966.

VERMÈS, G., *Scripture and tradition in Judaism. Haggadic studies,* Studia Postbiblica 4, Leiden 1961.

VIELHAUER, P., *Judenchristliche Evangelien:* E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Evangelien, Tübingen 1959³, 75-108.

VRIEZEN, Th. C., *An Outline of Old Testament Theology,* Oxford 1962.

WALKER, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelien,* FRLANT 91, Göttingen 1967.

WARNACH, V., *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6:* ALW III/2 (1954), 284-366.

WEEDEN, Th. J., *The Heresy That Necessitated Mark's Gospel:* ZNW 59 (1968), 145-158.

WEISS, B., *Das Markusevangelium un seine synoptische Parallelen,* Berlin 1872.

WENDLING, E., *Die Entstehung des Markus-Evangeliums. Philologische Untersuchungen,* Tübingen 1908.

WERNER, P., *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium,* BhZNW 1, Giessen 1923.

WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes,* RNT 4, Regensburg 1961³.

WINK, W., *John the Baptist in the Gospel Tradition,* SNTSt MS 7, Cambridge 1968.

WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums,* Göttingen 1901 (1969⁴).

YATES, J. E., *The Form of Mark 1, 8b:* NTSt 4 (1958), 334-338.

ZARRELLA, P., *Il battesimo di Gesú nei Sinottici:* ScCatt 97 (1969) 3-29.

INTRODUCCION

Los cuatro evangelios canónicos son predicaciones eclesiásticas de un mismo Evangelio: la Buena Noticia de Jesucristo Hijo de Dios.

Las redacciones actuales son el resultado de un largo proceso de elaboración. En líneas generales podemos distinguir tres estadios.

Un primer estadio de reunión del material evangélico corresponde a la tradición de Jesús. Sus hechos y dichos recordados por los que fueron sus discípulos durante su ministerio terrestre. El material refleja en parte la situación de esa primera comunidad de antes de Pascua. Esta etapa de la formación de los evangelios ha sido enfocada por la crítica literaria, en su análisis de las fuentes de nuestro documento, y, recientemente, por el método de historia de las tradiciones.

El segundo estadio fragua en la fe y vida de las comunidades primitivas. Los discípulos, testigos del Resucitado, acomodaron sus palabras a las necesidades de la predicación misionera y las enseñanzas comunitarias. Pronto se agregaron a su tarea de servidores del mensaje de Jesucristo otros apóstoles, que no habían tenido ocasión de conocer personalmente a Jesús y tenían que apoyarse, más que en recuerdos personales, en las doctrinas recibidas y esquemas de instrucción comunitaria. Las controversias, catequesis, aplicaciones morales y culto comunitario (sobre todo la celebración de la Cena del Señor) fueron el cauce en el que se matizó la configuración de algunos relatos. El criticismo formal o método de historia de las formas ha buscado analizar esta etapa. Se ha exagerado a veces su alcance creador, abriendo una brecha entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Es un resul-

tado válido el llegar a descubrir en la tradición evangélica las huellas de los primeros decenios de la vida de la Iglesia.

El tercer estadio culmina cuando los evangelistas llegan a componer sus historias evangélicas. También en esta etapa biografía e historia quedan al servicio de una predicación, marcada por determinadas preocupaciones teológicas y situaciones comunitarias concretas. El aporte propio de cada evangelista, que antes se confundía fácilmente con el de un mero compilador, está siendo destacado desde hace unos veinte años por la crítica de la composición o método de historia de las redacciones.

No es fácil delimitar en cada caso cada uno de estos estadios, por la misma continuidad que los traba intimamente; pero, gracias a la aplicación conjugada de estos métodos exegéticos, la tradición evangélica cobra un relieve triple. La predicación de Jesús, de los apóstoles y de los maestros eclesiásticos más antiguos fraguó en una predicación, que mantiene continuamente su vigencia en la predicación de la Iglesia.

Marcos fue cronológicamente el primero de los cuatro en componer su evangelio. Es la opinión casi unánime de los críticos. Pudo disponer de fuentes escritas, que ya debían circular de mano en mano entre los apóstoles, profetas, doctores, pastores y evangelistas de su generación. Es posible que, además de las colecciones de episodios y dichos, que utilizó o prefirió omitir, conociese ya alguna historia evangélica, trabada sobre líneas cronológicas o geográficas. En todo caso su obra y las de los evangelistas posteriores obtuvieron tal difusión que acabaron por desplazar totalmente los primeros esbozos evangélicos. El mismo evangelio de Marcos fue utilizado como fuente por los otros dos evangelistas sinópticos; sin embargo se mantuvo su uso eclesiástico. Es un indicio de que las comunidades antiguas supieron apreciar lo específico de su contribución a la predicación evangélica. La Iglesia del siglo II, que encontraba casi todo el material de Mc. en Mt. y Lc., valoró también este evangelio como legado apostólico, integrándolo en su canon de escritos inspirados del Nuevo Testamento.

San Marcos es un predicador que se plantea y busca solucionar determinados problemas de la vida cristiana. Es un teólogo que tiene que hacer su opción en cuestiones aún discutidas entre los doctores de las primeras comunidades. Es un eclesiástico que tiene en mente preocupaciones y afanes de los cristianos de su tiempo. Pretende aclarar ideas y busca corregir desviaciones.

Todo esto, y el triple relieve que cobra la tradición evangélica gracias a los métodos exegéticos, puede analizarse en cualquier sección de su evangelio. La preparación de un comentario breve al

evangelio entero de Marcos nos ha permitido constatar que los versículos que delimitamos como prólogo constituyen la sección de más honda riqueza temática y ofrecen de entrada las perspectivas más amplias.

El estudio que ofrecemos queda centrado en el análisis exegético de Mc. 1, 1-15, para discernir sus implicaciones históricas y su alcance teológico. Aún desconociendo las fuentes de Marcos, podemos lograr un acceso a su modo de utilizarlas, y descubrirlas parcialmente, al constatar cómo los otros evangelistas siguen, amplían o modifican sus perspectivas. Las corrientes ideológicas del judaísmo contemporáneo nos ayudan a delimitar el surco por el que se abrió camino la tradición evangélica. Otros documentos antiguos nos permiten suplir omisiones y captar el alcance de alusiones. Gracias a estos contrastes podemos discernir mejor los elementos de la composición marcana y los objetivos de su redacción. Al confrontar interpretaciones divergentes, percibimos cuestiones discutidas en el seno de la tradición evangélica primitiva. Es posible también detectar datos que nos sitúan en tiempo de Jesús o que corresponden a sucesos y posturas religiosas aún anteriores.

Con este trabajo deseamos ofrecer una contribución, por modesta que sea, al desarrollo incesante de los estudios de exégesis y teología bíblica. Los cristianos no llegaremos nunca a agotar las insondables riquezas de los misterios de Cristo, pero podemos expresar nuestra gratitud por el don recibido al esforzarnos en comprender mejor las riquezas de doctrina e historia sagrada contenidas en los textos evangélicos.

CAPÍTULO I

COMIENZO DEL EVANGELIO FUE JUAN

1

EL TITULO DEL EVANGELIO

Comienzo del Evangelio

Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου significa el punto de comienzo del mensaje [1]. La frase de Mc. 1, 1 es algo más que un encabezamiento de este primer capítulo. Quiere introducir al "Evangelio" entero. No se alude a un libro, sino al mensaje vital de Jesucristo, en que él mismo continúa activo [2].

La lectura de la Ley comenzaba en la Sinagoga, el sábado siguiente a la fiesta de los Tabernáculos, con Gen 1. Parece como si la primera frase de Mc. imitara el estilo de Gen. 1, 1, como hizo ciertamente Jn. 1, 1 [3]. Hay otras aperturas similares en el A. T. En particular en Os. 1, 1 LXX: Ἀρχὴ λόγου Κυρίου ἐν Ὡσῆε. También en Prov. 1, 1; Ecles. 1, 1; Cant. 1, 1. La intención de la frase puede ser el referirse a la secuencia inmediata. Ireneo la conecta

1. Contra la opinión de M. DIBELIUS, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, FRLANT 15, Göttingen 1911, p. 47, que considera más probable que signifique su sección de comienzo. La primera sección del evangelio es para él Mc. 1, 1-8.
2. Cf. F. RIENECKER, *Das Evangelium des Markus*, Wuppertal 1955, p. 37.
3. Cf. Ph. CARRINGTON, *According to Mark. A running commentary on the oldest Gospel*, Cambridge 1960, p. 30-31.

con 1, 2. También Orígenes. Otros, con más probabilidad, encuentran la ἀρχή en los acontecimientos descritos en 1, 4 ss[4]. Que Marcos comience su evangelio con el ministerio del Bautista, es una indicación, entre muchas, de que preserva la forma más primitiva de la tradición evangélica[5].

El encuadre del evangelio refleja la confesión cristológica de la comunidad. Lo confirman las expresiones más antiguas de esta confesión. Es el caso de Flp. 2, 6-11. En Heb. 5, 5. 7-10 el tono de la *homología* se inclina con más fuerza a la obra de Jesús. En tiempo posterior varían marcadamente las conclusiones evangélicas, como muestra 1 Tim. 3, 16. El género "evangelio" es expresión de la confesión fundamental de la comunidad. Surge de la *homología,* de la catequética, como lugar de su elaboración e interpretación. Debió surgir la necesidad donde, además de preservar la confesión de fe de la comunidad, se quiso ahondarla y reflexionarla. Se cambió la profundidad de la consideración dogmática, no el marco, que en Flp., Heb. y Mc. sigue siendo el helenístico[6]. Marcos intenta hacer visible una homología como la de Flp. 2, 7 con ayuda de relatos primitivos comunitarios[7].

Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios

Como lo muestra 1, 1, el interés primario de Marcos es delinear el contenido histórico del mensaje apostólico de salvación. En efecto, Mc. 1, 1 aporta una indicación del plan general de la obra[8]. Se trata de la buena noticia de Jesucristo, el portador de la salvación. Para el tiempo en que Marcos escribió, era ya corriente hacía tiempo[9] la idea de que Jesús constituía el objeto central del "Evangelio", de la predicación apostólica. La personalidad de que habla Marcos es el Hijo de Dios venerado en la co-

4. P. e. S. Basilio, *Contra Eunomium II 15* (PG 29, 601 A): ὁ δὲ Μάρκος ἀρχὴν τοῦ εὐαγγελίου τὸ Ἰωάννου πεποίηκε κήρυγμα.

5. Cf. H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark. The greek text with introduction, notes and indices,* London 1908², p. 1. Ateniéndonos a esta misma interpretación, consideramos superfluas otras conjeturas de Swete: Cuando dice que ἀ. τ. ε. Ἰ. Χρ. es posiblemente un encabezamiento primitivo, que surgió de la fusión de un título original: Ἐ. Ἰ. Χρ. con la nota ἀρχὴ, que marcó el comienzo de un nuevo libro. También cuando señala que la sentencia es inteligible como título prefijado al libro por el escritor o editor.

6. Cf. G. Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums:* NTSt 4 (1957), pp. 5-11.

7. Cf. S. Schulz, *Markus und das Alte Testament:* ZThK 58 (1961), p. 187.

8. Cf. T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel,* Ithaca 1963, p. 9.

9. Cfr. 1 Cor. 1, 23; 15, 12; 2 Cor. 1, 19; 4, 5; 11, 4; Gal. 1, 16. También Act. 5, 42, 8, 5. 35; 9, 20; 11, 20; 19, 13.

munidad. La prueba de esta filiación divina de Jesús, la quiere ofrecer Marcos por su libro. Los hechos milagrosos de Jesús hablan a favor y él mismo manifiesta la conciencia de ser Hijo de Dios [10]. Originariamente la predicación del Evangelio no se identificaba simplemente con la narración de las palabras y hechos del Jesús terreno. La narración histórica sobre la vida de Jesús entra con el tiempo, como algo segundo, en la predicación del Evangelio. Lo deja conocer Mc. 14, 9. Hay que entender así el título del evangelio de Mc. Ἰησοῦ Χριστοῦ es en 1, 1 genitivo objetivo, no genitivo subjetivo. El evangelio trata de que Jesús es el Cristo. El título quiere decir también que el contenido entero del relato histórico, que comienza aquí, ha de ser considerado como "Evangelio", porque en tiempo de Marcos se tiene la concepción de que también a partir de la vida terrena de Jesús se prueba su mesianidad [11]. Sin que esto quiera decir que sea Marcos quien haya utilizado por primera y única vez el término εὐαγγέλιον, que procedería del lenguaje misional helenístico (y en Pablo califica el mensaje salvífico de Jesucristo, crucificado y resucitado), para una historia del Jesús terreno. No está probado que sólo a partir del credo pagano cristiano llegue Marcos tanto a la tradición palestinense de Jesús como a la tradición judía veterotestamentaria [12]. Es cierto que el término "evangelio" parece haber sido muy familiar en el vocabulario de la misión gentil, donde significaba mucho más que un mensaje o doctrina. Se usaba para describir el gran movimiento evangélico del Espíritu, que tuvo su origen en Galilea y se había difundido hasta Roma. Comenzó, según el mismo Marcos, como un mensaje proclamado por Jesús, pero identificado crecientemente con su propia persona y ministerio. Hasta que se hace claro que él mismo, su vida, muerte y resurrección, es su manifestación esencial en historia. Es fundamentalmente un evangelio de Dios y de su juicio [13].

Cuando Marcos escribió su evangelio, ya se había difundido el kerygma por el mundo (Rom. 16, 25-27; Col.; Ef.; 1 Tim. 3, 16). Había colecciones de dichos de Jesús, con algunas notas sobre la situación de un dicho. Credos e himnos apuntaban a la encarnación, crucifixión, resurrección y ascensión, pero no a la vida del Jesús terreno. Aun de la vida de Jesús, sólo se debía conocer un breve sumario. Marcos (o acaso un evangelista presinóptico)

10. Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, RNT 2, Regensburg 1958⁴, p. 14-15.
11. Cf. P. WERNER, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium*, BhZNW 1, Giessen 1923, p. 98-99.
12. Contra la interpretación de SCHULZ, *a. c.*, p. 189.
13. Cf. CARRINGTON, *o. c.*, p. 31-32.

escribe un evangelio, que consiste ampliamente en historias sobre Dios actuando en Jesús y éste actuando con los hombres. No hay más modelo de esta empresa que algunas partes del A. T., que tratan de los hechos de Dios en la historia de su pueblo. La convicción esencial de Marcos es que lo nuclear son los hechos de Dios en Jesucristo, no sus palabras, ni su ejemplo ético, ni siquiera su doctrina de Dios. Es un retorno a una teología conservadora de la historia, en que los hechos históricos son en sí mismos revelación de Dios [14]. El título afirma que Marcos no quiere presentar los dichos y hechos de Jesús, sino el Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios; y que, con ello, ha llegado a su culminación la historia de Dios con Israel, como anunciaron los profetas. En ello está el logro teológico de Marcos [15]. El Evangelio, para Marcos, es la entera actividad salvífica de Dios, vista desde su realización en el acontecimiento de Jesucristo [16].

"Hijo de Dios" es el título que representa el elemento más fundamental de la cristología marcana [17]. Ninguno de los usos del A. T. (ángeles, Israel, el rey), ni de la literatura judía posterior (el Mesías y el justo Israel), elucida el título marcano. El Hijo de Dios marcano es un ser divino, que aparece en forma humana. Su poder se manifiesta en su comportamiento, sus dichos y sus obras. Con todo, su humanidad es tan real que muestra rasgos llamativos [18]. La misma concepción queda tras el uso del título "Hijo del hombre", pues no es sólo el Siervo sufriente, sino también quien se sienta a la diestra de Dios y viene con poder sobre las nubes (Mc. 14, 62). La cristología de Marcos es tan alta como cualquier otra del N. T., sin excluir la de Jn. Jesús es por naturaleza Hijo de Dios. La voz del cielo, en el bautismo, lo declara como tal. Marcos no desarrolla una teoría de la encarnación, pero parece asumir que Jesús es "Deus absconditus". Queda incierto si Marcos ha reflexionado sobre todo esto. Lo más que puede decirse es que tal es el carácter de la cristología que implica [19].

---

14. Cf. E. SCHWEIZER, *Mark's Contribution to the Quest of the Historical Jesus:* NTSt 10 (1964), p. 421-422.
15. Cf. E. SCHWEIZER, *Die theologische Leistung des Markus:* EvTh 24 (1964), p. 338-339.
16. Cf. W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition,* SNTSt MS 7, Cambridge 1968, p. 7.
17. Aparece en Mc. 1, 1. 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 13, 32; 14, 61 y 15, 39.
18. Cf. 1, 43; 3, 5; 6, 6; 10, 14; 13, 32; 14, 33-34. 61. 65; 15, 4-5. 16-20. 29-32. 37.
19. Cf. V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark. The greek text with introduction, notes and indexes,* London 1966², p. 120-122.

Comienzo fue Juan

Se ha sostenido que no hay conexión de contenido entre Mc. 1, 1 y 1, 2. Se aduce que καθὼς se encuentra también como comienzo de nueva frase en Lc. 11, 30; 17, 26; Jn. 3, 14[20], pero la construcción de la frase (καθὼς ... οὕτως) es diferente. Según esto habría que colocar un punto entre Mc. 1, 1 y 1, 2 (y una coma entre Mc. 1, 3 y 1, 4)[21].

Es una costumbre de la literatura profética, didáctica y apocalíptica del judaísmo, introducir mediante una frase sin predicado. Una especie de título y prefacio[22]. La palabra "comienzo" expresa un juicio sobre la relación en que queda lo narrado próximamente respecto al "Evangelio de Jesucristo". Marcos ve tal comienzo en la actividad del Bautista. Mateo, en la serie de antepasados y nacimiento del Mesías. Lucas, en el nacimiento de Juan Bautista. Pablo ve un nuevo comienzo en la fundación de cada comunidad (Flp. 4, 15). El título no se refiere al libro de un evangelista, sino al acontecimiento del Evangelio. Juan es un eslabón indispensable en la cadena de sucesos que configuran el Evangelio. La Escritura profética, citada en Mc. 1, 2-3, confirma que ha recibido esa importancia de Dios[23]. El comienzo del mensaje de Jesús fue la actividad del Bautista. Lo que éste hizo, lo ha confirmado Jesús. Lo que este ha anunciado, lo ha retomado Jesús en su mensaje. El Bautista pertenece al Evangelio[24]. La apertura de Mc. cubre el período desde la primera aparición de Juan hasta el comienzo del ministerio de Jesús, de tal modo que el entero complejo de acontecimientos es un único movimiento, el comienzo del Evangelio. Por ello Mc. 1, 1 no es sólo introducción al tema, sino un sumario del contenido entero. En todos estos acontecimientos (profecías del A. T., misión de Juan, bautismo de Jesús) vemos el comienzo de las buenas noticias de Jesucristo. Así Marcos aclara, desde el punto de partida, que las tradiciones del Bautista, quedan puestas por entero al servicio de la tradición de Jesús[25].

---

20. Cf. E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, p. 39.
21. Cf. M.-E. BOISMARD, *Évangile des Ebionites et problème synoptique (Mc. 1, 2-6 et par.)*: RB 73 (1966), p. 323.
22. Cf. Os. 1, 2 LXX; Prov. 1, 1; Ecles. 1, 1; Cant. 1, 1.
23. Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, KEKNT I 2, Göttingen 1967[17], p. 10-11.
24. Cf. A. SCHLATTER, *Markus. Der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935, p. 9.
25. Cf. WINK, *o. c.*, p. 1-2.

Mc. 1, 1 como exordio, en su concisión esquemática, es acaso el más solemne de los cuatro evangelios. La figura de Jesús irrumpe de un golpe en su realidad histórica y trascendencia ontológica, con su nombre personal y los atributos esenciales de Mesías e Hijo de Dios; mientras que en la palabra Evangelio está compendiada su obra salvífica. El evangelista anuncia su tema, subrayando que este (la buena noticia de Jesucristo) tiene su inicio o punto de partida en la predicación de Juan [26].

Proclamar el Evangelio, o la conversión necesaria, caracteriza el tiempo de salvación. Significa la intervención de Dios entre nosotros, desde Juan Bautista hasta ahora. Marcos se interesa por un valor de actualidad: el Evangelio de Jesucristo, que la Iglesia tiene misión de proclamar en el mundo entero. Acaso se pueda atribuir a S. Pablo la divulgación del término "Evangelio" para designar la predicación activa y el mensaje fundamental de la Iglesia. Marcos parte de esta noción recibida para remontarse a los orígenes: más arriba de la predicación pascual de los apóstoles, hasta el ministerio de Jesús y su preparación por el Bautista. Marcos se distingue de Pablo, que piensa sobre todo en la Pasión y Resurrección, en hacer que los acontecimientos de la vida terrestre de Jesús lleguen a ser "Evangelio" [27]. Es llamativo que el "Comienzo del Evangelio" sea anunciado en 1, 1, mientras que la "predicación del Evangelio" no es mencionada hasta 1, 14-15. Podemos entender que la buena noticia comienza a *acontecer* —en el bautismo que Juan predica— antes de que comience a ser *anunciada* como tal [28].

2

LA INTERPRETACION DEL EVANGELISTA

El primer rasgo de la composición de Marcos es que recoge una tradición primitiva sobre Juan, predicador de penitencia caracterizado por un rito bautismal (Mc. 1, 4-5) e interpreta la mi-

26. Cf. F. M. Uricchio - G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco,* Torino 1966, p. 162-163.

27. Cf. J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second Évangile. Études recentes de la rédaction de Marc:* EphThL 43 (1967), p. 82-84.

28. Cf. J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums,* AbhThANT 30, Zürich 1956, p. 14-15.

sión del Bautista, a la luz de textos proféticos del A. T. (Mc. 1, 2-3), como comienzo del Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios (Mc. 1, 1). Este primer versículo, que es a la vez título de la obra entera e interpretación del prólogo (Mc. 1, 1-15) es redacción del evangelista. La cita profética combinada (Mc. 1, 2-3) procede probablemente de una tradición eclesiástica premarcana. Un producto de la *didaskalía* comunitaria. Queda por ver si se remonta a la διδαχὴ τῶν ἀποστόλων: a la interpretación exegética realizada en el círculo primitivo de los apóstoles (cf. Act. 2, 42), o todavía antes: a las interpretaciones de la Escritura por el mismo Jesús. Estos elementos dan su significado cristiano a la mención de Juan (Mc. 1, 4a), que conecta con una tradición primitiva, la tradición más puramente original sobre la misión del Bautista (Mc. 1, 4-5(-6)).

El texto de Mc. 1, 1-4a.

1. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ Θεοῦ,
2. καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ,
   Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
   ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου·
3. φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,
   Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
   εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,
4. ἐγένετο Ἰωάννης...

En Mc. 1, 1 omiten el título "Hijo de Dios" los códices: ℵ * (Sinaítico, s. IV, lección original), Θ (Tiflis, s. IX) y pocos más. Falta parcialmente en las versiones armena, geórgica y en las citas de Ireneo, Orígenes, Basilio, Victorino y Jerónimo. En cambio reseñan el título los códices: B (Vaticano, s. IV), ℵ corr (lección corregida), D (Beza, s. V-VI), W (Freer, s. IV) y unos pocos latinos. Confirman esta lección, con la variante Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ el códice A (Alejandrino, s. V), κ (la recensión koiné: códices bizantinos), λ (y otros descritos por Lake), φ (descritos por Ferrar), muchos latinos, la versión siríaca en parte y las versiones coptas (sahídica y bohárica). Están a favor del título líneas múltiples e independientes de transmisión textual. La omisión se explica bien considerando que la frase "Evangelio de Jesucristo" era ya un concepto estereotipado[29], que no precisaba mayor aclaración. La aña-

29. Si se quiere recapitular con una palabra el contenido del Evangelio, en Pablo, esta es: Jesús el Cristo. Cf. G. FRIEDRICH, art. εὐαγγέλιον, etc.: Kittel TWNT II, Stuttgart 1935, p. 728.

didura del título responde a la estructura misma del evangelio, que tiene como ejes de todo su desarrollo dos confesiones de fe: la confesión de Pedro, como vocero de los apóstoles, que proclama que Jesús es Cristo (Mc. 8, 29) y la confesión de fe del centurión, tipo de los paganos convertidos, que reconoce que Jesús es verdaderamente Hijo de Dios (Mc. 15, 39). El reconocimiento por Pedro de la mesianidad del Maestro en 8, 29 tiene su contrapartida gentil en 15, 39, donde el centurión atestigua la filiación divina. Hay pues una buena razón para asumir que la expresión Hijo de Dios es parte genuina del texto. Aún podría añadirse que el Sinaítico puede depender del texto que Orígenes llevó consigo de Alejandría a Palestina y los dos principales testigos de la omisión serían acaso sólo uno. Se puede suponer también que una omisión accidental sería especialmente fácil en este caso, puesto que los nombres sacros eran frecuentemente abreviados en la trascripción [30]. El Evangelio predicado por Marcos es sin duda el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios.

La introducción del testimonio profético en Mc. 1, 2 varía de καθὼς a ὡς en ℵ A D W 118.131 y otros muchos, Orígenes y Epifanio. La variante puede reflejar un interés por relacionar más la cita profética de Mc. 1, 2-3 con la tradición sobre Juan que con Mc. 1, 1. Un intento de delimitar más esta frase como título de todo el prólogo que como interpretación de la misión de Juan.

Es eminentemente apropiado que el epígrafe vaya seguido de inmediato por la cita de dos pasajes de la Escritura. La Iglesia apostólica estaba muy empeñada en mostrar que lo relacionado con Jesús estaba de acuerdo con las profecías del A. T. [31].

La profecía introduce dos personas: el mensajero que prepara el camino (aquél cuya voz grita en el desierto) y el Señor que seguirá, cuyo camino está siendo preparado. La cita es una colección de tres dichos del A. T. Mc. 1, 2 combina Ex. 23, 20 (literalmente de los LXX) con Mal. 3, 1 (en versión dependiente del texto hebreo). Considerando que la exégesis rabínica ya ha combinado ambos versos en uno, identificando el ángel de la alianza referido en Ex. 23, 20 con el Elías *redivivus* de Mal. 3, 1, los dos dichos, combinados primero, se fusionan realmente en uno en que Ex. 23, 20 es la parte predominante. Este texto y el de Is. 40, 3 (citado en Mc. 1, 3) están embebidos en la tradición del desierto del A. T. [32]. La mezcla de Mal. 3, 1 con Ex. 23, 20 se repite en Mt. 11, 10/Lc. 7,

30. Cf. BURKILL, *o. c.*, p. 9-10.
31. Cf. BURKILL, *o. c.*, p. 10.
32. Cf. U. MAUSER, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, StBTh 39, London 1963, p. 80-82.

27 y corresponde también a tradición rabínica. La comprensión de la cita por Marcos se puede describir así: Dios envía antes del fin de los días su ángel, que tiene rasgos y figura de Elías. El prepara al Pueblo de Dios el camino para la culminación [33]. El hecho de que la frase de Mal. 3, 1, completada con la modificación tomada de Ex. 23, 20, sea aplicada también al Bautista por la tradición previa y común a Mt. y Lc. ("Q"), sugiere que la comunidad ha referido este texto al Bautista ya antes de Marcos. Quizás la incitó a ello Mal. 3, 23, que habla del retorno de Elías [34].

En la introducción de las citas, hay una mención explícita del profeta Isaías en la lección propia de ℵ B, pocos más y la versión copta. Esta lectura parece la más original. Por un lado por la misma dificultad que suscita el hecho de que el texto de Isaías no aparezca hasta Mc. 1, 3. Por otro, en cuanto que se apoya en *el* libro de Isaías, de donde se considera tomado el testimonio profético. La lección "en Isaías el profeta" (D Θ, otros, Ireneo, Orígenes) parece variante posterior, que no tienen tan en cuenta la Escritura como el carisma profético. La variante ἐν τοῖς προφηταῖς (A W k y muchos manuscritos) es claramente una corrección posterior, tras constatar que los textos proféticos citados a continuación corresponden a dos profetas distintos (Mc. 1, 2 = Mal. 3, 1; Mc. 1, 3 = Is. 40, 3). Descartamos como demasiado cómoda y falta de apoyo textual, la hipótesis de que el pasaje de Mal. haya sido interpolado por un glosador, quien, leyendo el pasaje en Mt. 11, 10 ó Lc. 7, 27, lo habría transportado a Mc. 1, 2 para completar lo que se dice aquí del Precursor [35].

Al Ἰδοὺ de Mal. 3, 1 añaden ἐγώ: ℵ A W k y otros muchos; también las ediciones sixtina y clementina de la Vulgata. Sin embargo omiten este "yo" enfático: B D Θ y unos pocos más, la antigua versión latina ítala, códices de la Vulgata e Ireneo.

La traducción peculiar de Mal. 3, 1: "quien preparará *tu* camino", es apropiada en Mt. 11, 10 (como si Dios estuviese hablando a Jesús sobre Juan), pero no en Mc. 1, 2. Da la impresión de que Mc, y Mt. han tomado este testimonio profético de una fuente común: asociada o idéntica con la denominada fuente "Q" [36]. Es una adaptación cristológica del texto de Mal. 3, 1. Es posible que la sustitución de la primera persona por la segunda, en la cita

33. Cf. LOHMEYER, *o. c.*, p. 11.
34. Cf. E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Göttingen 1967[11], p. 13-14.
35. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, EB, Paris 1942[7], p. 3-4. Considera esta hipótesis, que descartamos, como la más verosímil.
36. Cf. J. P. BROWN, *Mark as witness to an edited from of Q:* JBL 80 (1961) p. 42-43.

marcana de Mal. 3, 1, proceda de una adaptación de la profecía en una escatología mesiánica. En Mal. 3, 1 el mensajero es el heraldo de la venida súbita de Dios en Juicio. En Is. 40, 3 es el camino de Dios el que ha de ser preparado en el desierto para el retorno de los exiliados[37].

k A, muchos códices minúsculos, la vulgata, versiones sahídicas, y parcialmente la bohárica, añaden ἔμπροσθέν σου. Estas palabras: "ante tí", fueron posiblemente introducidas por un copista que tenía en mente Mt. 11, 10/Lc. 7, 27. Por otra parte puede tratarse de una añadidura muy temprana, dictada por el afán de justificar proféticamente, con una frase más, que Juan —venido antes de Jesús, por lo tanto con un valor mayor de antigüedad— es realmente inferior a Jesús. Esta añadiduría respondería, en esta perspectiva, al período en que se hizo más aguda esa problemática. Como veremos más adelante responde al tiempo de composición del evangelio de Jn. La añadidura podría ser de un corrector del texto de comienzos del siglo II.

La misma interpretación cristológica, que ha podido inspirar la acomodación del texto de Mal. con la variante τὴν ὁδόν σου, ha podido motivar una adaptación correspondiente del texto de Is. 40, 3. Αὐτοῦ sustituye al τοῦ θεοῦ ἡμῶν de Is. 40, 3, conservado por D, ítala e Ireneo latino en un afán de fidelidad al texto profético. La variante es realmente una alteración o adaptación del texto del A. T., acomodada a la interpretación marcana: el Señor es Jesús, anunciado como Cristo, el Hijo de Dios, y es *su* camino el que Juan, el precursor, amonesta a los hombres a enderezar. Pero no necesitamos asumir que Marcos, o su fuente, dejó caer el τοῦ θεοῦ ἡμῶν e insertó su propio αὐτοῦ para acomodarlo a su propia finalidad. El pronombre podía estar ya presente en la cita aramea: "sus caminos (a saber los) de nuestro Dios". Marcos o su fuente están interpretando el arameo para acomodar su argumento. Hay evidencias en otras partes de que Mc. toma de fuentes veterotestamentarias arameas[38].

En un códice (W), un copista ha añadido como glosa a la cita de Is. 40, 3 el texto de Is. 40, 4-8. Sin duda se inspira en la añadidura de Is. 40, 4-5 que encuentra en el texto paralelo de Lc. 3, 4-6. Tanto este copista como Lucas reconocen y subrayan la importancia de la cita de Isaías. Es la cita de Is. 40, 3 la que da punta esencial a la reseña de Mc. de que Juan estaba predicando en

37. Cf. BURKILL, *o. c.*, p. 11.
38. Cf. M. BLACK, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*. Oxford 1967³, p. 98-99.

el desierto[39]. Marcos afirma así que el Evangelio tiene su comienzo en la realización de esta profecía. La comunidad de Qumran pensaba de su vocación en los mismos términos (1 QSe. VIII 12-14). Sólo que el escritor de Qumran explica que esta preparación del camino es *midrash ha-Torah* (1 QSe. VIII 15-16), mientras que la aplicación marcana del texto profético hace evidente que, en el círculo cristiano en que se escribió, el Señor, cuyo camino vino a preparar Juan, no es otro que Jesús, como el Mesías[40].

Percibimos que lo original son las adaptaciones cristológicas de los textos de Mal. 3, 1 (Ex. 23, 20) e Is. 40, 3. El retorno a la letra auténtica de los textos proféticos se debe a una generación de copistas, con mentalidad más de escolares que de predicadores evangélicos; más preocupados por la fidelidad al texto sagrado del A. T. que por la copia fiel de los nuevos textos, base de la predicación eclesiástica. Una generación que todavía no cuidaba de preservar los términos de los textos evangélicos con el cuidado rabínico con que se mantenían fieles a los textos del A. T. Una generación cristiana, que aún no había tomado plena conciencia del valor de Escritura, igual o superior a las antiguas Escrituras, de los libros de la Iglesia. Esto nos sitúa antes de la segunda mitad del siglo II. En cambio, las variantes originales de la predicación evangélica en sus primeros estadios, equivalen a una profesión de fe en la divinidad de Jesús, cuya mención en segunda o tercera persona sustituye a la mención de Yahvé (texto hebreo), del Señor, de nuestro Dios (texto griego), en la acomodación de la letra de los testimonios proféticos.

Pasando a Mc. 1, 4a: la variante inicial καὶ ἐγένετο (ℵ * W) quiebra la conexión inmediata con Mc. 1, 2-3 y más aún con Mc. 1, 1. Dado que la redacción del comienzo de Mc. se presta a este corte entre Mc. 1, 1-3 y 1, 4-5, puede tratarse de una variante interpretativa. Puede reflejar también un período en que la tradición oral transmitía todavía la perícopa correspondiente a Mc. 1, 4-5(—6) independiente de su contexto actual. Este mismo sentido puede tener la variante ἐγένετο δὲ (versiones siríaca palestinense, parte de la sahídica y bohárica). Se acomoda mejor a la conexión con el contexto precedente, propia de la redacción marcana, contribuye a dar mayor elegancia al giro; pero puede ser también indicio de que el copista estaba al tanto del mismo relato por tradición oral.

39. Cf. 1 QSe VIII 14; Jn. 1, 23.

40. Cf. O. J. F. Seitz, *Praeparatio evangelica in the marcan prologue:* JBL 82 (1963), p. 202-203.

El uso de γίνεσθαι por εἶναι con un participio ha sido presentado como aramaísmo. Tal uso de γίνεσθαι sin especial fuerza propia no se encuentra en la *koiné,* pero sí en muchas instancias del N. T. A no ser que pensemos, como Black [41], que en muchas (si no todas) γίνεσθαι puede subrayarse. Según esto la traducción más exacta de Mc. 1, 4a sería: "...llegó a ser Juan...", dependiendo de Mc. 1, 1. Sólo cerrando con un punto el texto de Mal. (Mc. 1, 2) se puede sostener que el vocablo φωνή abre con énfasis la segunda parte del período, y que lo que el evangelista afirma es que *Juan se hizo, llegó a ser, voz del heraldo.* Esta interpretación supone asumir como evidente que la segunda parte de la cita del A. T. es la de mayor peso para Mc., de acuerdo con el preludio enfático: "según está escrito en Isaías" [42]. En realidad este preludio abarca la entera combinación de citas, que no hace sino interpretar el sentido de la conexión entre Mc. 1, 1 y 1, 4a: *Comienzo del Evangelio ... llegó a ser Juan.* Juan Bautista es el Elías redivivus, que prepara el camino al Hijo de Dios. Es tan poco reconocido como Jesús mismo y por eso matado como éste. Los dirigentes se ciegan intencionalmente ante ambos. Por todo ello Juan es comienzo del Evangelio [43].

El procedimiento redaccional de Marcos

La vinculación en una sola perícopa de las frases encabezadas por Ἀρχὴ ... καθὼς ... ἐγένετο ... choca con una objección gramatical. La dificultad no basta para descalificar nuestra tesis, de que la intención del evangelista es presentar la entrada en escena de Juan como el comienzo del Evangelio. El engarce no es ciertamente el más adecuado en griego clásico, pero es admisible en un griego popular, y de trasfondo semita, del siglo I. Sirve para ratificar lo que comprobamos desde otros puntos de vista: que el evangelista compone y redacta con elementos tomados de fuentes diversas.

Mc. 1, 1-3 es una introducción que constituye un trabajo literario, distinto de las narraciones trasmitidas oralmente sobre la historia de Jesús. Procede del evangelista. La primera narración

41. Cf. BLACK, *o. c.*, p. 130. Cita en particular Apoc. 3, 2 y Mc. 1, 4; 9, 3. 7.

42. Cf. A. ORTEGA, *Nueva visión de Marcos I, 3-4:* Salmanticensis 9 (1962), p. 604-607.

43. Cf. J. SCHREIBER, *Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums:* ZThK 58 (1961), p. 159-160. Prescindimos aquí del modo peculiar y unilateral con que este autor ve la cristología de Mc., y la entera construcción de su evangelio, determinados por el cristianismo helenístico de la esfera paulina.

que quiere trasmitir comienza con καὶ ἐγένετο Ἰωάννης ... ἐν τῇ ἐρήμῳ [44]. Aquí el καὶ lo ha tachado el evangelista para anteponer 1, 1-3, que, al ir juntos gramaticalmente constituyen un título ilustrador de 1, 4-8 [45]. El comienzo propio de la perícopa del Bautista empieza en 1, 4. Mc. 1, 1 es trabajo redaccional del evangelista [46]. El comienzo de un relato originario está en 1, 4: épico y popular. Mc. 1, 2-3 es una reflexión posterior sobre este comienzo de la narración. Mc. 1, 4-8 es primario respecto a la idea de que la entrada en escena de Juan estaba preanunciada en profecías. El autor de esta primera narración habría puesto la reflexión bíblica tras 1, 4 ó 1, 8. En Mc. 1, 1-3 tenemos una aposición de la primera escena del relato originario: 1, 4 ss. El redactor marca el comienzo de la narración y reflexiona a la vez sobre este comienzo [47]. Como en el uso de otros complejos premarcanos, se advierte que el evangelista no trata tanto de una historia salvífica en progreso como de una interpretación creyente a partir de Jesús. La misma dificultad sintáctica de la conexión de 1, 1; 1, 2-3 y 1, 4 ss., muestra que aquí ha debido trabajar el redactor. La cita mezclada en Mc. 1, 2-3 aparece como una "cita de reflexión" antepuesta. No se constata expresamente una "realización", por paralelismo de ambas descripciones, sino que el suceso se anuncia por sí mismo. Muestra que también este comienzo del Evangelio es conforme a la Escritura [48]. La dificultad sintáctica en la vinculación del v. 1 + 2. 3 + 4 ss. es pues plenamente explicable si aquí se juntaron por primera vez. Más decisivo es que el conjunto de 1, 4-8 sea todo lo contrario a un simple comentario a 1, 2-3. En cambio se reconoce que 1, 2-3, como citas de reflexión, comentan con profecías veterotestamentarias a 1, 4-8. Así no sólo resultan plausibles las dificultades sintácticas, sino que se gana una visión del modo de trabajar del evangelista. Marcos tiende a componer hacia atrás. Así como la "vida de Jesús", la tradición anterior a la historia de la Pasión, ha debido ser vista desde la cruz, la historia del Bautista ha debido ser leída desde Jesús. El precursor queda entendido a partir del sucesor. El Bautista no tiene

44. Compárese con el mismo tipo de comienzo en 1, 9; 1, 16; 1, 21; 1, 40 etc.

45. Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung,* Darmstadt 1969 (Berlin 1919), p. 18-19.

46. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1967[7], p. 262.

47. Cf. E. WENDLING, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums. Philologische Untersuchungen,* Tübingen 1908, p. 1-2. No le seguimos en su distinción entre autor y redactor del evangelio.

48. Cf. A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentliche Zitate und Anspielungen im Markusevangelium,* Gütersloh 1965, p. 133-137.

importancia sino en el contexto de expresiones cristológicas. La misma relación queda entre el Bautista y el A. T. Queda claro en Mc. 1, 4: clave para entender la entera introducción de Marcos [49]. El hecho de que el evangelista haya antepuesto las citas al relato de 1, 4 ss., no significa que sean creación suya. Marcos, que no tiene costumbre de alegar textos del A. T., pero los respeta donde los encuentra, se refiere aquí a una tradición anterior [50]. Por eso hay que contar con un fragmento tradicional recibido por Marcos y retomado sin cambios esenciales. No cabe duda de que en su relato han confluido varias tradiciones. Lo muestran 1, 4-5; 1, 6; 1, 7-8. Tras estas secciones queda una larga historia de composición. Marcos ha tomado dos tradiciones sobre Juan. Una que lo interpretaba como Elías y otra que lo presentaba como predicador en el desierto. Con ello ha reconocido un puesto importante al Bautista. Tanto que sitúa su actividad bajo la idea directiva: "comienzo del Evangelio". Al mismo tiempo ha subrayado la subordinación y distinción del tiempo del Bautista y de Jesús [51]. Por eso la cita del A. T. (Mc. 1, 2-3), rara en Mc., subraya lo que sigue como cumplimiento de toda la historia de Dios anterior y Mc. 1, 4-8 marca el comienzo del tiempo salvífico del kerygma, que sorprende a todo el mundo [52].

El texto de Mt. 3, 3

El evangelio de S. Mateo no se inspira en el comienzo del de S. Marcos. Prefiere comenzar con la página que titula: "Libro de la genealogía de Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abraham" (Mt. 1, 1). Concuerda con la tónica de este evangelista: presentar a Jesús como el Mesías esperado del verdadero Israel. Pasa luego a narrar el nacimiento virginal de Jesús y reseña otros episodios, con los que integra un primer "evangelio de la Infancia". Luego recobra el esquema primitivo de la tradición evangélica (cf. Act. 1, 22; 10, 37), al pasar abruptamente a su relato de la tradición de Juan (Mt. 3, 1-2; cf. Mc. 1, 4). A continuación retoma la interpretación profética reseñada por Mc. 1, 2-3; pero preocupándose de corregirla:

οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος,
Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,

49. Cf. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, FRLANT 67, Göttingen 1959², p. 18-19.
50. Cf. URICCHIO - STANO, *o. c.*, p. 164.
51. Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83. Göttingen 1964², p. 378-379.
52. Cf. SCHWEIZER, EvTh 24 (1964), p. 342.

Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Mateo corrige la atribución equivocada de la doble cita profética de Mc. 1, 2-3, quedándose sólo con el texto (Is. 40, 3) que corresponde en realidad al profeta Isaías. Esta corrección muestra aspectos sorprendentes. Dado el interés de Mateo por reseñar testimonios proféticos a lo largo de su evangelio, ¿por qué suprime aquí la cita de Mal. 3, 1?. Si lo que pretendía era corregir la atribución equivocada, hubiera sido más sencillo prescindir de la mención explícita de Isaías y escribir: διὰ τῶν προφητῶν, con la misma corrección hecha en Mc. 1, 2 por A W ℵ y otros muchos manuscritos. Acaso Mt. omite el verso de Mal. en este contexto porque ya ha usado un lenguaje similar, con aplicación enteramente diferente, en Mt. 1, 20: el camino del Mesías fue preparado por un ángel, más que por un mensajero humano [53].

Por otra parte, consta que Mateo no ignora, ni quiere prescindir, de la aplicación al Bautista del texto de Mal. 3, 1; puesto que lo utiliza así en otro contexto (Mt. 11, 10). En Mt., aún más definidamente que en Mc., el papel designado al Bautista es el de Elías, que en él vuelve, de acuerdo con la profecía de Mal. 4, 5, como el heraldo inmediato, enviado divinamente, del Mesías venidero [54]. La identificación con Elías, aceptada por Mc. 9, 13, es muy clara en Mt. (11, 14; 17, 12), que la hace aún más enfática [55]. Puede afirmarse que Mt. ha sobrepujado la concepción de Juan como Precursor con la concepción de Elías, con lo que ha incluido a Juan en el nuevo Eon [56]. Mateo ha retomado textos de Mc. y material de "Q" y subrayado la equiparación con Elías. También a él le interesa, por un lado, la estrecha conexión y, por otro, la distinción entre el Bautista y Jesús. Ha puesto el mismo mensaje en la boca de ambos (Mt. 3, 2; 4, 17); pero los diferencia por su diversa función histórico-salvífica, que queda clara por las citas veterotestamentarias. Hay un contraste evidente entre la profecía de Isaías aplicada al Bautista en Mt. 3, 3 y la referida a Jesús en Mt. 4, 14-16 [57]. Esto nos permite sospechar que lo que Mateo ha pretendido corregir, con su primera omisión de

53. Cf. O. J. F. Seitz, *Gospel Prologues: A Common Pattern?*: JBL 83 (1964), p. 263.
54. Cf. R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary,* Oxford 1960, p. 66.
55. Cf. C. K. Barret, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* London 1967, p. 144.
56. Cf. W. Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus:* BZ 3 (1959), p. 287-289.
57. Cf. Hahn, *o. c.,* p. 379.

la cita de Mal. 3, 1, es el alcance que tiene la aplicación al Bautista de este testimonio profético, puesto en el contexto de Mc. 1, 1-4. Mateo admite que el Bautista desempeña un papel de figura escatológica, pero parece descartar la interpretación de su función como comienzo del Evangelio.

El texto de Lc. 3, 4-6

S. Lucas es un evangelista al que anima ya un mayor interés biográfico. Es un predicador que pone en juego los recursos de la historiografía. Lo muestra en el mismo prólogo de su obra (1, 1-4) y en sus sincronismos de cronógrafo. Como Mateo se preocupa de remontarse al misterio de Jesús en su vida terrena, antes de su ministerio público. Construye su evangelio de la Infancia, trazando un díptico entre el nacimiento prodigioso de Juan Bautista, con alusión a su crecimiento y maduración (1, 80), y el nacimiento virginal de Jesús, con una alusión equivalente (1, 52). Comienza su relato con una rápida sincronía política (1, 5). Cuando llega al principio del esquema evangélico tradicional, reseñando la tradición sinóptica sobre la misión de Juan, reune con la mayor solemnidad sus datos de cronógrafo (Lc 3, 1-2a). En 3, 2b interpreta la vocación de Juan con su propio criterio teológico, construyendo una frase que marca la continuidad con el relato sobre Juan de su evangelio de la Infancia. La frase no hace sino proseguir lo indicado en 1, 80. Retoma luego la tradición referida por Mc. 1, 4 (Lc. 3, 3). Inmediatamente nos ofrece su adaptación de los testimonios proféticos citados por Mc. 1, 2-3 (Lc. 3, 4-6):

4. ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἠσαΐου τοῦ προφήτου,
   Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ,
   Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
   εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ·
5. πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται
   καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται,
   καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείας
   καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·
6. καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

Lucas prescinde también del *testimonium* de Ex. 23, 20 + Mal. 3, 1, que utiliza sin embargo en un contexto paralelo al de Mt. 11, 10 (Lc. 7, 27). Ambos evangelistas se sienten ligados por una tradición, que aplicaba ese texto al Bautista, y a pesar de ello reaccionan

contra la agrupación marcana de Mal. 3, 1 e Is. 40, 3. Peculiar a Lucas, en contraste no sólo con Marcos sino también con Mateo, es que procura prescindir de las equiparaciones con Elías. En Lc. la única referencia específica al Bautista en conexión con Elías se encuentra en 1, 17: donde leemos que ha de ir ante Dios con el espíritu y poder de un Elías. Podemos agregar que en 1, 76 se dice que ha de ser llamado: "profeta del Altísimo" (con expresiones alusivas a Mal. 3, 1). Con todo, es evidente un cambio de énfasis, por el que en Lc. parece asignarse al Bautista una función más independiente, en conexión con el Señor [58].

Lucas completa la cita de Is. 40, 3, ampliándola con Is. 40, 4-5 (Lc. 3, 5-6). Como Mc. 1, 2 en la lección de ℵ B, versión copta y otros testigos, la atención se fija más que en la persona del profeta en su libro. El recurso al libro queda subrayado en Lc. 3, 4a. Tomando del texto sagrado, Lucas ha ampliado el primitivo testimonio isayano con su contexto inmediato posterior. Da la impresión de que Lucas refleja un estadio de la misión cristiana, que ya no se conformaba con reunir textos aislados, colecciones de *testimonia* (considerados referentes a los acontecimientos de Cristo), para citarlos en los discursos a un auditorio judío. Un estudio más evolucionado, reflejo de la catequesis en el seno de las comunidades, en que ya se hacía la exégesis de perícopas enteras, juzgando que todo el contexto más amplio hacía también referencia al misterio de Jesús y a la vida cristiana. El mismo Lucas recoge un eco amortiguado de esa interpretación cristiana de Is. 40, 5 en Act. 28, 28.

El paso de un estadio a otro, del argumento escriturístico al *midrash* cristiano sobre textos más amplios, queda proyectado en el distinto uso de la prueba escriturística en Mt. y Lc. En Mt. predomina el *testimonium,* la cita usada como argumento, integrada en la narración [59], aunque también él conoce contextos más amplios, utilizados en los *midrashim* cristianos comunitarios [60]. A su vez Lucas conoce el uso apologético misionero de las colecciones de testimonios [61], pero en su obra se marca más todavía la predicación cristiana sobre contextos más amplios de la Escritura [62]. La práctica catequética de *midrashim* cristianos influye notable-

58. Cf. LIGHTFOOT, *o. c.*, p. 66.
59. Cf. Mt. 1, 22-23; 2, 5-6. 17-18. 23; 3, 3; 8, 17; 11, 5. 10; 12, 39-42; 13, 34-35; 21, 16. 33; 22, 43-44; 23, 39; 24, 29; 26, 31. 64; 27, 9-10.
60. Cf. Mt. 4, 14-16; 12, 17-21; 13, 14-15; 15, 7-9; 19, 4-6; 21, 4-5. 42.
61. Cf. Lc. 7, 27; 8, 10; 13, 35; 19, 38. 46; 20, 17. 42-43; Act. 1, 20; 2, 30-31. 34-35; 3. 13. 23-25; 4, 11.
62. Cf. Lc. 3, 4-6; 4, 17-19; Act. 2, 17-21. 25-28; 4, 25-26; 7, 42-43. 48-50; 8, 32-33 etc.

mente en el lenguaje de sus relatos [63]. Lucas trasluce un estadio ligeramente más evolucionado, en el que ya predomina el interés catequético sobre el misional, la didaskalía sobre el kerygma. Más que de un paso neto de un estadio a otro, se trata de un período fluctuante entre ambas tareas. Pero en su aplicación al Bautista del testimonio tomado de Is. 40, 3-5, Lucas muestra el rumbo que va a seguir este proceso en la exégesis cristiana primitiva.

El texto de Jn. 1, 23 y 3, 28

El IV evangelio presenta como prólogo un himno sobre la preexistencia, encarnación y manifestación del Verbo divino, Unigénito del Padre, en el que intercala variaciones sobre otro tema: Juan no era la Luz, sino el testigo de la Luz. Insiste luego en poner en boca del Bautista un rechazo explícito de toda interpretación de Juan como el Mesías, el Elías *redivivus* o el profeta escatológico (Jn. 1, 20-21). Sin embargo muestra conocer la tradición cristiana anterior, que aplicaba los *testimonia* de Mal. 3, 1 e Is. 40, 3 a la misión del Bautista. Recoge esta última tradición y la pone en boca de Juan mismo, como cita explícita de Is. 40, 3, en Jn. 1, 23:

ἔφη, Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαΐας ὁ προφήτης.

La versión juanina de Is. 40, 3 LXX es más breve. Tenemos pruebas de que en sus citas de testimonia del A. T., Jn. no depende de los otros evangelios para la elección o la fraseología de los pasajes aducidos. Los otros evangelistas introducen el testimonium como su propio comentario sobre los hechos. Jn. hace que el Bautista mismo cite a Isaías. Puede haber seguido una buena tradición al representarle citando Is. 40, 3 para definir su propia misión. En esto puede estar más próximo a los hechos que los sinópticos [64]. Es muy posible que Juan usase el texto de sí mismo. Los sectarios de Qumran usaron el texto para explicar por qué escogieron vivir en el desierto (1 QSe VIII 13-16). Es este un punto de contacto entre el Bautista y Qumran [65]. Se ha pensado que Juan pudo recibir su educación en la comunidad de Qum-

63. En particular en el evangelio de la Infancia. Cf. Lc. 1, 13. 15. 17-18. 32-33. 35. 37. 46-55. 68-73. 76. 79; 2, 22-24. 30-32 etc.

64. Cf. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the fourth Gospel*, Cambridge 1965, p. 252-253.

ran; aunque está claro que cuando Juan reemerge en la historia no es un miembro de Qumran ni de otra comunidad. Juan pudo haber roto con la comunidad de Qumran. Los sectarios miraban hacia un estadio futuro, escatológico, que no había sido alcanzado todavía[66]. Como si estuviera todavía por venir el tiempo en que la comunidad, ya purificada, sería el instrumento de la obra redentora y del juicio de Yahvé. Querían prepararse para la venida del Profeta y los Mesías de Aarón e Israel[67]. Supuesto que Juan estuvo entre ellos y subrayando el contexto escatológico de este retiro final al desierto, podemos tener la clave de por qué Juan salió de la comunidad. Llega a convencerse, bajo presión de la palabra de Dios (Lc. 3, 2), de que el momento escatológico está de hecho más próximo de lo que aquéllos creían[68]. Juan no estaba satisfecho con el modo en que los esenios buscaban cumplir Is. 40, 3. Se estaban preparando sólo a sí mismos, no a la nación, para la venida del Mesías. Entendió que la "voz" debían ser éllos, llamando a la nación a arrepentimiento. Comprendió que el corte severo y la estricta preparación para ingresar en la comunidad, no era ser una "voz". Llegó el día en que se separó y se fue solo para ser esa "voz"[69]. Esta conjetura tiene mucho de atrayente. Juan pudo haber sido educado entre los esenios (Lc. 1, 80). Esta vida con los esenios ocupa un vacío muy importante en la vida de Juan y explica algunos aspectos de su enseñanza. Sin embargo quedan en pie diferencias radicales entre su personalidad y doctrina y la mentalidad de Qumran. Lo que ahora nos atañe, el uso común de Is. 40, 3, no basta como prueba. La adopción sugerida del Bautista niño por los sectarios no pasa de ser una conjetura. Su historia posterior y sus perspectivas, no la apoyan; antes al contrario. Si fue educado como un hermano esenio, debe de haber apostatado y haberse rebelado. Su uso común de Is. 40, 3 parece basado en un tema común de la escatología mesiánica. El testimonio profético de Juan era para todo Israel. La secta de Qumran estaba en cisma y no era representante de Israel, a pesar de su reclamo[70].

---

65. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII. Translated with an introduction and notes*, Anchor Bible, New York 1966, p. 50-51.

66. Cf. 1 QSe VIII 4; IX 3.

67. Cf. 1 QSe IX 6. 11. 20.

68. Cf. J. A. T. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community:* HThR 50 (1957), p. 175-179.

69. Cf. W. H. BROWNLEE, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls:* Interpretation 9 (1955), p. 73-75.

70. Cf. J. PRYKE, *John the Baptist and the Qumran Community:* RQ 4 (1964), p. 495-496.

En todo caso es probable que el IV evangelio se haga eco de una tradición muy primitiva cuando nos presenta al Bautista interpretando su misión en base a un *pesher* personal de Is. 40, 3.

Muestra mayor reserva respecto al testimonium de Mal. 3, 1. Lo usa ciertamente, pero mediante el recurso a una perífrasis, que le priva del carácter de cita textual de la Escritura (Jn. 3, 28):

> αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον, Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός, ἀλλ' ὅτι Ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν ἐκείνου.

El único contacto literal con el texto de Mc. 1, 2 estaría aquí en el término ἔμπροσθεν: en la lección variante de Mc. 1, 2 atestiguada por ℵ A, vulgata, versión sahídica y parte de la bohárica. Da la impresión de que Jn. va más lejos que Mt. y Lc., que si suprimen el testimonium en la presentación de Juan lo recogen en un contexto posterior. Porque Mt. y Lc., aun reaccionando contra la visión marcana del Bautista como figura escatológica-evangélica, se sienten ligados todavía (mucho más Mt. que Lc.) a la tradición que veía en Juan al Elías *redivivus*. En cambio Jn. descarta explícitamente esta interpretación. La reelaboración por Jn. del material sinóptico puede haberse debido en parte al deseo de contrarrestar una excesiva devoción por el Bautista [71]. Un motivo más fuerte se encuentra en el deseo de concentrar la atención sobre la Persona a la que el Bautista aporta testimonio. Jn. se propone proporcionar un nuevo esquema para la comprensión de Jesús. Ya no juzga necesario igualar al Bautista con Elías, ni insistir en su actividad. Pero Juan mismo sigue caracterizado, aún más claramente, como el representante del A. T. (Jn. 1, 23. 31) [72].

Las variantes de la tradición evangélica, desde Mc., pasando por Mt. y Lc., hasta Jn. nos plantean una serie de problemas. ¿Qué sentido tiene la combinación de los dos testimonios (Mal. 3, 1 e Is. 40, 3) como interpretación de la misión de Juan?. ¿Por qué reacciona contra esta combinación la tradición evangélica posterior a Mc.? ¿Hasta qué punto esa combinación y la interpretación que expresa, nos dan a conocer lo que entendía Marcos por "comienzo del Evangelio"?.

---

71. Cf. Act. 18, 25; 19, 3; Justino, Diálogo 80, 4.
72. Cf. BARRET, *o. c.*, p. 142-143.

3

EL "TESTIMONIUM" PROFETICO SOBRE EL BAUTISTA

Las colecciones de "testimonia"

Pocos factores han sido tan importantes para la formación de la tradición evangélica como la creencia de que las palabras y obras de Cristo eran la realización de la Ley y los Profetas [73]. El núcleo de la tradición central y común a los escritos del N.T. es el kerygma, que consiste en el anuncio de ciertos acontecimientos históricos en una situación que explaya su significado. El significado adscrito a estos acontecimientos está indicado principalmente por referencias al A. T. En el contenido del kerygma se distingue así entre los acontecimientos que anuncia y el significado que se les atribuye, principalmente por referencia a las profecías del A. T. [74]. El único medio de asentar que lo ocurrido correspondía al plan divino (Act. 2, 23) era confrontar la Escritura. La Iglesia estaba abocada por los mismos términos del kerygma a una tarea formidable de investigación bíblica. Según Act. esta tarea se emprendió desde los mismos comienzos. Nos describe los métodos empleados por los predicadores primitivos [75]. El mismo método fundamentalmente es atribuido a S. Pablo [76]. En Act. 26 Pablo arguye a Herodes Agripa que no hay nada en su enseñanza que no pueda ser justificado por Moisés y los Profetas. Atestigua por la Escritura que el Mesías es un Mesías sufriente, que resucita y que ha de proclamar la luz de salvación a Israel y los gentiles. Estos tres puntos de argumentación, los reúne Lc. 24, 46-47 en el relato de la aparición del resucitado a sus discípulos. Los escritos lucanos son en primer lugar evidencia de la práctica misionera en el tiempo de su composición. Pero en el caso de Pablo podemos confirmarlo por su propio testimonio. No necesitaba probar los dos primeros argumentos en sus cartas a cristianos; pero el tercero era aún discutido y lo asien-

73. Cf. B. GERHARDSON, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNTU 22, Uppsala 1961, p. 325.
74. Cf. 1 Cor. 15, 3-5; Act. 2, 16; 3, 18; 13, 32-33.
75. Cf. Act. 8, 26-38; 18, 24-28.
76. Cf. Act. 17, 2-3; 26, 22-23. 27-28.

ta en Rom. 1, 16 y 9-11 [77]. Una de las primeras tareas de la misión cristiana en el mundo judío tuvo que ser sin duda el disponer de argumentos escriturísticos, para convencer a los judíos de que lo referente a Jesús había sucedido conforme al plan de Dios, pues estaba ya prenunciado por las Escrituras. La misión apostólica primitiva, y las instrucciones dadas a las primeras comunidades motivaron la recolección de los textos escriturísticos que podían referirse a los acontecimientos de Jesús.

Surgieron así colecciones de "testimonia", que probablemente no pasaron de ser meras hojas volantes. Colecciones de extractos destinados a uso personal, fichas que ayudasen la memoria de los predicadores [78]. Si tales colecciones exegéticas actualizadas hubieran cobrado mayor envergadura literaria, habrían dejado mayor huella en nuestro canon [79]. Teniendo un carácter utilitario y poco elaborado, se explica que desapareciesen. Una vez que los escritores del N. T. y algunos posteriores los utilizaron como material para la argumentación bíblica de sus escritos [80].

Este uso de colecciones de extractos, destinados a uso personal, era ya conocido por el judaísmo palestinense de los tiempos precristianos. Nos han llegado fragmentos de un escrito de este tipo entre los descubiertos en Qumran (4 QTestimonia). Es uno de los resultados de la tradición de exégesis qumránica, iniciada por el Maestro de Justicia, transmitida oralmente, y más tarde escrita. Las colecciones de testimonia proféticos pueden entenderse como resultado de la obra de los escribas qumránicos, basada en exégesis comunitaria y tradicional, y no su presupuesto [81].

La combinación de textos en Mc. 1, 2-3

Otra vía de combinación precristiana de textos bíblicos era la misma predicación sinagogal. Notemos que en su cita de Mal. 3, 1 los tres sinópticos tienen κατασκευάσει, que es ajeno a los LXX, en Mc. 1, 2/Mt. 11, 10/Lc. 7, 27. La lección del N. T. es más pró-

77. Cf. C. H. DODD, *According to the Scriptures. The Sub-Structure of New Testament Theology*, London (1952) 1965, p. 11-19.

78. Cf. J. P. AUDET, *L'hypothèse des Testimonia. Remarques autour d'un livre recent:* RB 70 (1963), 381-405.

79. Cf. A. C. SUNDBERG, *On Testimonies:* NT 3 (1959), 268-281.

80. Cf. R. TREVIJANO, *La hipótesis de los "Testimonia"*: RevBíblica 30 (1968), 18-22.

81. Cf. L. W. BARNARD, *The use of testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas:* Studies in the Apostolic Fathers and their Background, Oxford 1966, p. 114-115.

xima al Texto Masorético, pero cambiando su sufijo pronombre de la primera persona en la segunda. Ex. 23, 20 tiene casi el mismo oráculo profético, con el sufijo en la segunda persona. La combinación ofrecida en Mc. 1, 2 par (con un claro sentido cristológico) podría ser por lo tanto formulación precristiana. Concuerda con la exégesis rabínica en traer juntos estos dos textos, combinando uno de la Ley con otro de los Profetas. Los sermones sinagogales se basaban tanto sobre el *haftaroth* profético como sobre la sección de la *Torah*. La literatura homilética rabínica en torno a Ex. 23, 20 muestra que el sermón era dado sobre Mal. 3, 1-8. 23-24. Tal tradición homilética, inspirada en el texto profético conectado con el Pentateuco, forma un trasfondo posible a la adaptación y fusión de los dos textos (Mal. 3, 1 + Ex. 23, 20), que parece reflejar la cita en Mc. 1, 2 [82]. Parecería que Marcos está tomando de una tradición en que los dos textos eran tratados juntos. Es precisamente lo mismo que encontramos en Mt. 11, 10 [83].

Pasando ya a la combinación de Mal. 3, 1 (Ex. 23, 20) con Is. 40, 3: la cita de Mal. en Mc. 1, 2-3 está en otro contexto que en Mt. y Lc. En conjunción con Is. 40, 3 la fórmula se refiere a Isaías. Hay un desacuerdo entre el pronombre σου en la cita de Mal. en 1, 2 y el αὐτοῦ en la cita de Is. en 1, 3. Ambos disienten de los LXX y del TM (texto masorético). Esta falta de acuerdo es chocante si la fusión fuera original de Marcos. Además es razonable contar con la posibliidad de una mezcla de testimonios, como explicación de la atribución errónea [84]. Si hubiera sido Marcos el autor de la conjunción, al recoger su texto en la Biblia, no lo habría combinado con la cita de Isaías, cometiendo el error de atribuir ambos textos a un mismo profeta. Los debió recibir ya fusionados como testimonium profético.

Teniendo en cuenta los precedentes de formación de testimonios en la exégesis actualizante de los sectarios de Qumran, y el proceso de fusión de textos en la predicación rabínica, queda abierta una triple posibilidad: 1) La combinación procede de una colección de testimonia, producto de la especulación del judaísmo apocalíptico sobre el profeta escatológico [85]; 2) Una explicación tentadora, pero no necesaria, es que estas citas se tomasen de discípulos del Bautista, en la forma usada por éllos [86]; 3) Marcos las tomó de alguna colección previa cristiana de testimonios pro-

82. Cf. K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its use of the Old Testament*, ASNTU 20, Uppsala 1954, p. 49-50.
83. Cf. J. P. BROWN, *a. c.*, p. 42-43.
84. Cf. STENDAHL, *o. c.*, p. 50-51.

féticos sobre la persona y obra del Bautista [87]. En esta tercera hipótesis quedaría por delimitar el estadio de composición de un *pesher* escriturístico aplicado al Bautista. Si procede de la apologética o catequética comunitaria o puede remontarse, en última instancia, al mismo Jesús.

En todo caso, hay que notar que la cita de Mal. 3, 1 es (aparte de Mt. 26, 31 par.) la única cita común a los sinópticos que muestra claramente influencia del texto hebreo. Todo ello apunta a la combinación de los dos textos en un medio semítico: judío palestinense o judeocristiano [88]. La agrupación de testimonios refleja ya una costumbre especial de la Iglesia palestinense [89]. Sin que ello reclame la existencia de un primitivo evangelio judeocristiano palestinense, acaso arameo [90], podemos asumir que Marcos recogió la cita compuesta de una de esas colecciones de testimonia, en que no quedaba siempre clara la atribución propia a cada uno de los textos reunidos. La presentación profética del personaje escatológico, estaba ya en la tradición judía palestinense. Sea o no original la conjunción de esos textos, su aplicación al Bautista se había dado ya en la tradición cristiana anterior a Marcos.

Origen del "testimonium" sobre el Bautista escatológico

Resulta más difícil discernir en qué estadio del cristianismo primitivo premarcano, se sitúa esta interpretación.

---

85. Según una tradición popular, Elías había sido arrebatado al cielo (2 Re. 2, 11) y se pensaba que seguía vivo y activo (2 Cron. 21, 12). En expectaciones postexílicas, Elías iba a volver antes del Día del Señor. En Mal. 3, 1 (h. 450 a. C.) hay una referencia, que una adición (¿ligeramente posterior?): Mal. 3, 23 (4, 5) identifica con Elías. En el s. II a. C., o antes, Enoc 90, 31 y 89, 52 describe alegóricamente el retorno de Elías antes del Juicio. También del s. II, en Sir. 48, 10. La expectación de Elías estaba evidentemente difundida en Palestina en tiempo de Jesús (Mc. 8, 28; 9, 11) y continuó en el judaísmo posterior. Cf. R. E. BROWN, *o. c.*, p. 47-48. El retorno del profeta Elías al fin de los tiempos es un firme artículo de fe de la antigua Sinagoga. En el Targum Jerus. I a Num. 25, 12, Pin^{e}chas = Elías es expresamente designado como el ángel de la alianza de Mal. 3, 1. En ExR 32(93^{a}) se conectan Gen. 24, 7; 48, 16; Ex. 23, 20 y Mal. 3, 1. Cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1961^{3}, p. 597.

86. Cf. STENDAHL, *o. c.*, p. 215.

87. La afirmación: Jesús es el Mesías, tropezaba con la objección de la escatología tradicional, antes del Mesías debe venir Elías. A lo que se responde tomando al Bautista como ese precursor. Cf. SUHL, *o. c.*, p. 133-134.

88. Cf. STENDAHL, *o. c.*, p. 51-54.

89. Cf. P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953, p. 90-94. Prescindimos aquí de su reconstrucción hipotética de evangelios anteriores a Mc.

90. Es la tesis de PARKER, *o. c.*, p. 5.

Creemos que no surgió en una de las comunidades cristianas de la Diáspora. Un ambiente que probablemente no estaría interesado por la figura del Bautista palestinense, supuesto que tuviesen noticia de él. Cabe la excepción de ocasionales discípulos del Bautista, emigrados de Palestina. Puede haber sido el caso del alejandrino Apolo y del grupo de discípulos efesinos, que nos presenta Act. (18, 25; 19, 2-4). El encuentro con tales "juanistas" nos explica mejor el afán de minimizar al Bautista, comprobable sobre todo en Lc. y Jn., que la importancia que se le atribuye al aplicarle un testimonio escatológico. Queda aún la posibilidad de que fuera un juanista cristiano, del tipo de Apolo, el creador del testimonium.

Más probable nos parece que el interés por el Bautista y la interpretación de su figura y misión, fuese problema propio del cristianismo palestinense. Ambas frases de promesa proceden del trabajo escriturístico de la comunidad primitiva y pueden retrotraerse al conocimiento escriturístico fundado por Jesús[91]. Acaso esté en lo cierto Mt. 11, 10 cuando pone en boca del mismo Jesús la cita de Mal. 3, 1 como *pesher* (interpretación actualizante) aplicado al Bautista. El *pesher* de Mal. 3, 1 puede remontarse al mismo Jesús. En este caso nos hallaríamos ante un *logion* (dicho de Jesús) exegético.

Contra este origen del testimonio profético en la tradición misma de Jesús, cabe una objeción. Para los sinópticos el "mensajero" de Mal. 3, 1 y el Elías de Mal. 3, 23 (4, 5) son idénticos. Los tres, más o menos, identifican explícitamente la figura compuesta con Juan Bautista, al que también equiparan con la "voz que clama en el desierto" de Is. 40, 3. Pero hemos visto que el IV evangelio rechaza esa identificación con Elías. Hace que el Bautista la niegue explícitamente, afirmando en cambio ser la "voz". Esto denota cierta diferencia de opinión en la Iglesia primitiva. Es posible que la referencia a Elías no sea parte del conjunto más primitivo de testimonios, sino producto de especulación y controversia primitiva, sobre la personalidad del Bautista, en el contexto de la creencia judía corriente[92]. Sobre la venida

91. Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, ThHKNT 2, Berlin 1968³, p. 25.

92. Los judíos esperaban de Elías el retorno de los dispersos, resurrección de los muertos, decisión sobre cuestiones debatidas en la Ley y teología, restauración de los objetos santos perdidos del primer Templo, intronización del rey escogido. Esta suma conjunta de la esperanza en Elías no es expresada por ningún testigo solo. Como toda configuración de la esperanza, vacila y se colorea diversamente. El rasgo dominante era que el poderoso mensajero de Dios no faltaría en el tiempo justo. Cf. A. SCHLATTER, *Johannes der Täufer*, Basel 1956, p. 38.

de Elías, Marcos habla de una tradición escribal (Mc. 9, 11-12), más que de Escritura como autoridad. La opinión de los cristianos de entonces estaba lejos de ser unánime. Ya hemos visto que los medios juaninos se opusieron formalmente a esta identificación (Jn. 1, 21). En la Iglesia para la que fue redactado Mt. se inclinaban hacia ella, pero sin pretender imponerla a los hermanos que no la admitían (Mt. 11, 15). En otras partes algunos, entre quienes pudo haber discípulos de Jesús, preferían reservar a este último la dignidad de Elías *redivivus* [93]. Reproduciendo un logion en que Jesús identificaba a Juan Bautista con esta figura escatológica (Mc. 9, 12-13), Marcos contradice a ciertos cristianos, al mismo tiempo que muestra la ceguera espiritual de los escribas, prisioneros de un esquema apocalíptico demasiado estricto, Como si quisiera insinuar que, al prestar excesiva atención a las ideas de los escribas en cuestión escatológica, ciertos cristianos se alejaban del pensamiento auténtico de Jesús [94]. No parece haber base suficiente para colocar a Malaquías entre los libros de la Escritura que proveyeron el conjunto primario de testimonios. La mayor parte de su libro es ajena al N. T. A lo más, fueron utilizados los dos cortos parágrafos: Mal. 3, 1-6 y 3, 22-23 (4, 4-5). Acaso para explicar la profecía isayana de la "voz", como podría sugerir Mc. 1, 2 [95].

La explicación, para concordar mejor esta serie de datos, puede ser el marcar un proceso de evolución, a partir del midrash sinagogal, que fusionó primero Ex. 23, 20 con Mal. 3, 1, hasta una tradición escribal (cf. Mc. 9, 11) de especulación apocalíptica. Se llegó a conectar el testimonium anterior con la cita de Is. 40, 3, fraguando así una profecía sobre uno de los personajes escatológicos de los últimos tiempos: "el Profeta" o "Elías redivivus". En las primeras discusiones exegéticas de la comunidad primitiva, algunos recurrieron a este testimonio escatológico para dar una interpretación a la figura y función del Bautista. Esta explicación tuvo tal éxito entre discípulos del Señor, muy cualificados, que llegó intacta a Marcos. Los otros dos sinópticos, aún reaccionando contra el alcance de esta interpretación, se sienten ligados por la fuerza de la tradición. Les impulsa a conservar la aplicación al Bautista, tanto del testimonium de Is. 40, 3 como, en otro contexto, del de Mal. 3, 1. El IV evangelio es a su vez eco

93. Cf. Mc. 6, 15 par.; 8, 28 par.
94. Cf. E. TROCMÉ, *La formation de l'Évangile selon Marc*, EHPhR 57. Paris 1963, p. 93-94. Prescindimos de la tesis sostenida por este autor: que los discípulos combatidos aquí por Mc. son precisamente Pedro, Santiago y Juan.
95. Cf. DODD, *According*, p. 70-72.

de tradiciones muy primitivas. En su rechazo tajante de la interpretación del Bautista como el Profeta o Elías, da resonancia tardía al sector minoritario que, en la didaskalía de la comunidad primitiva (cf. Act. 2, 42), persistió en recusar esa interpretación. Jn. contradice la tradición más temprana y aparentemente en crecimiento, volviendo acaso a un estadio presinóptico de creencia cristiana; antes de que la necesidad apocalíptica buscase el descubrimiento de Elías en algún precursor de Cristo [96].

Esta explicación engarza suficientemente todos los datos, pero no por ello queda probada rigurosamente. Por lo menos, podemos concluir que Marcos nos ha conservado aquí en su redacción una tradición muy primitiva, acaso la primera. Desde luego anterior a la interpretación algo distinta que procuran dar los otros evangelistas, con matices claramente marcados por preocupaciones eclesiológicas.

4

EL BAUTISTA, FIGURA ESCATOLOGICA

El término "escatológico" fusiona indebidamente cuatro realidades que son objetivamente diferentes. Sirve primero para designar en general todo del período futuro de los últimos tiempos, tal como lo concebía el A. T., seguido por Qumran. En segundo lugar designa la inserción de la salvación en la historia del mundo por la primera venida de Cristo. Una tercera aplicación designa el período vivido por la Iglesia, a la vez bajo la influencia de la primera venida y como preparación de la segunda. El cuarto uso, el más corriente, designa únicamente esta segunda venida de Cristo y los acontecimientos que se le ligan estrechamente [97]. La fusión de estos cuatro conceptos se remonta en realidad a la falta de perspectivas claras sobre estas mismas realidades en los círculos cristianos primitivos. Lo que nos interesa ahora es que hay en la primitiva predicación apostólica una conciencia común de vivir al comienzo del tiempo final en la perspectiva de una segunda venida esperada [98].

96. Cf. BARRET, *o. c.*, p. 144.
97. Cf. J. CARMIGNAC, *La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran:* RQ 7 (1969), p. 29-30.
98. Cf. R. TREVIJANO, *La escatología del evangelio de San Mateo:* Burgense 9 (1968), p. 23.

El tiempo del Evangelio, tiempo escatológico

Marcos insiste, más que el resto de la tradición evangélica, en el carácter de cumplimiento escatológico propio a la misión de Juan. Lo hace al aplicar de entrada al Bautista la profecía de Mal. 3, 1, que precede al texto de Is. 40, 3, manteniendo la combinación de las dos citas en la atribución a un mismo profeta.

Los pasajes proféticos del A. T., citados al comienzo, muestran también que el hecho de que Juan haya precedido a Cristo es conforme al plan divino. Con todo no es esto el interés primordial del evangelista. No trata de dar respuesta al argumento cronológico (Juan es anterior, por lo tanto superior a Jesús) invocado por los sectarios del Bautista [99]. El IV evangelio, tan interesado en rebatir a estos sectarios, entra en controversia con las implicaciones del primer texto. La cita en Mc. tiene primordial y originalmente un alcance mayor que el de mera confirmación escriturística. La finalidad de Marcos queda clara teniendo en cuenta Mc. 9, 11. Juan es "el comienzo de la buena noticia de Jesucristo", porque Elías "había de venir *primero* a restaurar todo" (Mc. 9, 12). Por lo tanto no interesa tanto lo que Juan dice o hace como quien *es*. El mero hecho de su aparición es un acontecimiento escatológico de primera magnitud. Puede significar sólo una cosa: el fin está al alcance. Así Marcos reduce el mensaje de Juan a dos sentencias, ambas anticipan algo venidero: Juan es el precursor del Mesías (1, 7) y su bautismo, una preparación del bautismo mesiánico venidero (1, 8) [100].

La cita de Ex. 23, 20 + Mal. 3, 1 hace del Bautista un personaje profetizado. El enviado del Señor para preparar el camino de Jesucristo ante él, es un personaje escatológico. Lo es ya desde la perspectiva veterotestamentaria y del judaísmo apocalíptico: como realización de un acontecimiento prenunciado para los últimos tiempos.

La cita de Is. 40, 3 resulta más despersonalizada. Constata que hay una voz, que clama en el desierto, pidiendo a sus oyentes que preparen el camino del Señor. En lo que atañe al Bautista, la cita de Is. no añade sino la concrección del lugar de su predicación [101]. La composición de Marcos no consiste en tomar la

99. Cf. O. CULLMANN, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος: Collectanea Neotestamentica XI in honorem A. Friedrichsen, Lund 1947, p. 29-30.

100. Cf. WINK, *o. c.*, p. 3-4

101. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 338-342. Sostiene que la cita de Is. 40, 3 y el tema de Juan en el desierto son adiciones mateanas al texto primitivo de Mc. No nos adherimos a estas conjeturas.

profecía de 1, 2-3 y comentarla línea por línea en 1, 4-8, probando con estos versículos que esa profecía se ha cumplido en la historia del Bautista [102]. Es más acertado decir que Marcos preservó la tradición del desierto, que encontró en sus fuentes, porque era apropiada a su finalidad teológica. Mejor aún, que su finalidad teológica fue ella misma creada por este elemento de la tradición. Porque Juan había actuado en el desierto, la cita de Is. llega a ser relevante. En este caso la tradición histórica ha determinado el curso tomado por la prueba escriturística y no a la inversa [103].

La cita de Is. es una ampliación de repercusiones histórico-salvíficas intencionadas, pero que disminuye la importancia personal del identificado con la "voz". Más aún si se añade Is. 40, 4-5 como hace Lc. 3, 5-6.

Al situar así la interpretación del Bautista, como personaje escatológico, en las primeras frases de su evangelio, Marcos ofrece una composición que tiene por trasfondo toda una teología. La teología marcana de la historia, que considera todo el tiempo del Evangelio como un tiempo escatológico y marca como su comienzo una figura escatológica. Esta reflexión tiene para él tanta importancia, que le lleva a subordinar el relato de 1, 4-8 a su interpretación escriturística en 1, 2-3 y su valoración teológica en 1, 1. Antes de narrar sobre Juan le interesa subrayar que se trata de un personaje escatológico, con quien da comienzo el Evangelio. No empieza su evangelio como un biógrafo, sino como un predicador midráshico. Ya desde sus primeras frases advertimos que la obra que escribe pertenece a un nuevo género literario, creación original del cristianismo primitivo. No es ni mera predicación ni mera historiografía. Es el género literario de los evangelios. Historia y biografía quedan puestas al servicio de la predicación de la Iglesia [104].

Cambios de perspectiva en la tradición evangélica posterior

Las expresiones de Mt. 11, 12-13 introducen a Juan en cierto modo en el período del Reino de Dios que ha irrumpido. Juan ya no pertenece de lleno a la serie de profecías encuadradas en "Pro-

102. Contra la interpretación de LOHMEYER, *o. c.*, p. 9-10.
103. Cf. WINK, *o. c.*, p. 5.
104. Cf. A. F. J. KLIJN, *An Introduction to the New Testament*, Leiden 1967, p. 8.

fetas y Ley", sino que queda fuera. Primero viene el período de profecía; después, el de cumplimiento. Puesto que Juan es más que los profetas del A. T. no puede ser entendido como figura alusiva y profética, sino como figura de cumplimiento. Mt. dice claramente qué contenido tiene para él el περισσότερον προφήτου (11, 9): Juan es Elías. La determinación con que expresa esta identidad (Mt. 17, 10-13), aun teniendo en cuenta que era discutida (Mt. 11, 14-15), es en cierta medida única en el N. T. Su punto de partida es la redacción de Mc. 9, 11-13 (= Mt. 17, 10-13). Ha ordenado mejor el texto y lo ha desarrollado en conversación escriturística escolar en tres grados [105].

Parece a primera vista que Mateo prosigue y aun subraya la perspectiva escatológica de Marcos. Sin embargo, a pesar de que podemos reconocer en Mt. 11, 11a una auténtica palabra del Señor, por su expresión escandalosa para el sentir de la comunidad [106], en Mt. 11, 7 ss. Jesús no habla como un discípulo del Bautista. No vemos claro si Juan queda a este lado o al otro del tiempo del Reino (Mt. 11, 11b). Que Juan y los suyos no pertenecen a este Tiempo, lo sentimos con mayor fuerza en la conversación sobre el ayuno (Mt. 11, 18-19) [107].

En definitiva Mateo vacila entre incluir a Juan en el tiempo del Reino (de acuerdo con Marcos que lo incluye en el tiempo del Evangelio) o situarlo en el tiempo de la Ley y los Profetas, como hará Lc. 16, 16. Si se inclina por lo primero en Mt. 11, 12-14, lo contradice de plano en Mt. 11, 11b. Continuando la trayectoria de Mc. y reproduciendo un dicho del Señor (Mt. 11, 11a) ha exaltado tanto a Juan, que se ve en la precisión de devaluar su importancia frente a la irrupción del Reino aportada personalmente por Jesucristo (Mt. 11, 11b). El dicho sobre los agresores violentos del Reino (Mt. 11, 12) revela la propia conciencia mesiánica de Jesús. La irrupción del Reino significa el punto decisivo de la historia, el "tiempo del juicio" ya está aquí: el Mesías ha venido [108]. En cambio la proclamación mesiánica de Juan debió tener una ambigüedad, típicamente profética, que encuentra su correspondencia en las vacilaciones de Mateo al catalogar la posición histórico salvífica del Bautista.

Lucas parece mantener una posición intermedia entre la de Mc./Mt. y la que tomará Jn., pues, fuera de un par de referencias

105. Cf. TRILLING, *a. c.*, p. 276-282.
106. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 14-15.
107. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 45-46.
108. Cf. O. BETZ, *The eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament:* RQ 6 (1967), p. 98-105.

matizadas en el evangelio de la Infancia (Lc. 1, 17. 76), nunca identifica a Juan con Elías. Más bien es en Jesús en quien se reproducen rasgos de Elías [109]. Lc. 3, 1-6 recalca el carácter todavía profético, pre-escatológico, de la misión de Juan: "Sobrevino la palabra de Dios sobre Juan, hijo de Zacarías, en el desierto" (Lc. 3, 2). Luego se limita a aplicarle la profecía de Is. 40, 3, ampliada hasta Is. 40, 5. En la tradición prelucana, Juan es visto bajo la perspectiva de la irrupción del nuevo tiempo escatológico. Aun para Mt., que vacila, es más que un profeta, es el Precursor, es Elías. En esto se encuentran Mc. y Mt. con tradiciones que el mismo Lc. nos ha conservado. Llama tanto más la atención que las expresiones propias de Lucas vayan en otra dirección. En la tradición anterior, el Bautista corta entre el antiguo y el nuevo Eon. *Anuncia* no sólo la proximidad del Reino de Dios, sino que *es* él mismo signo de la irrupción. Eso mismo afirman las interpretaciones de su figura como el precursor, con ayuda de las expectaciones apocalípticas de Elías y el puesto que le da Marcos en la apertura de su evangelio. Lucas toma este material, pero lo elabora. En sus escritos Juan es una figura del pasado, que no es puesta en vinculación directa con los sucesos futuros escatológicos. El Bautista ya no marca la irrupción del nuevo Eon, sino un segmento entre dos épocas de una historia continuada: como queda descrito en Lc. 16, 16 [110]; pero completamente dentro de la época de Israel. Juan participa en una manifestación más amplia del espíritu profético. Lucas, que en Lc. 1-2 usa las historias de nacimiento para caracterizar ese período en la historia de salvación, antes del ministerio de Jesús, como la época de Israel, describe a Juan como un profeta lleno con el Espíritu de Dios. Muestra que no sólo ha nacido, pertenece enteramente a esa época [111].

La opción hecha por Mt. 11, 10-11 y Lc. 7, 27 (en el contexto de Lc. 7, 18-35) prepara la presentación del IV evangelio, en que el Bautista no es, decididamente, figura apocalíptica, sino sólo el enviado antes de Cristo (Jn. 3, 28). El evangelio de Jn. desescatologiza más aún la figura del Bautista, reduciéndose a la cita de Is. 40, 3 y presentando la confesión del Bautista, que reconoce no ser ninguna de las figuras apocalípticas: ni el Mesías, ni

---

109. Cf. Lc. 4, 24-26; 7, 11-17 con 1 Re. 17, 18-24; 9, 51 con 2 Re. 2, 11; 12, 49 con 1 Re. 18, 18. Citados por R. E. BROWN, *o. c.*, p. 48.

110. Cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHTh 17, Tübingen 1954, p. 13-14.

111. Cf. W. BARNES TATUM, *The Epoch of Israel: Luke I-II and the theological Plan of Luke-Acts:* NTSt 13 (1967), p. 185-190.

Elías [112], ni el Profeta (Jn. 1, 19-25). Por otra parte conecta más la persona del Bautista con la de Jesús por la continuidad temporal: "el que vendrá tras de mí está ya presente en medio de vosotros y no le conoceis" (Jn. 1, 26-27a). Más aún al hacer de él el testigo [113], que orientará hacia Jesús a los primeros de los que serán luego sus apóstoles [114].

* * *

El evangelio de San Marcos predica el mensaje de Jesucristo. No tanto sus hechos y dichos como todo el acontecimiento divino, culminación de la historia salvífica, que se realiza en la persona de Jesús, manifestado como Cristo e Hijo de Dios (Mc. 1, 1). Marcos, fiel a una tradición muy primitiva, ve el comienzo de este Evangelio en la actividad del Bautista (Mc. 1, 1 + 1, 4). El significado de la figura de Juan había planteado un problema a la reflexión cristiana más antigua. Respecto al Señor, que había exaltado su nombre, aparecía a la vez como relacionado y desconectado. Recurriendo a un doble testimonio escriturístico, posiblemente precristiano, se llegó a entender al Bautista como el Elías esperado por la teología apocalíptica, previo a la actuación definitiva de Dios. Marcos retoma esta interpretación cristiana anterior (Mc. 1, 2-3), subrayando el carácter de acontecimiento escatológico que tuvo el ministerio precursor. Incluye así a S. Juan Bautista en el tiempo del Evangelio. Este acontece antes de ser predicado.

En cambio Mt. admite que el Bautista desempeña un papel de figura escatológica (Elías), ya con un pie en el nuevo Eon, pero no que pertenezca de lleno al tiempo del Reino. Lc. presenta a Juan como el último de los profetas del A. T. También para Jn. es el representante del A. T., pero un A. T. que da testimonio directo de Jesucristo, sin que haya entre ambos el corte de unos sucesos apocalípticos.

---

112. Cf. H. SAHLIN, *Zwei Abschnitte aus Joh 1 rekonstruiert:* ZNW 51 (1960), p. 67-69. Propone una reconstrucción de la sección Jn. 1, 19-25, que considera muy desordenada: Jn. 1, 19. 20b. 21a. 21c. 22. 23. 21a. 20a. 25. 26. Así el Bautista reconocería ser Elías. Aunque intenta justificar esta reconstrucción, explicando el texto como corrupto por dos casos de haplografía vertical y ciertas modificaciones del texto condicionadas por ellos, no tiene ningún apoyo en la tradición textual. Por otra parte, la negativa de Jn. en considerar al Bautista como Elías responde a la tónica de reacción contra la apocalíptica propia de su evangelio.

113. Cf. Jn. 1, 7-8. 15. 19-34.

114. Cf. Jn. 1, 35-51; 3, 26.

CAPÍTULO II

EL BAUTISTA PREDICADOR DE PENITENCIA

1

LA TRADICION SOBRE EL BAUTISTA EN Mc. 1, 4-5 [1]

El primer rasgo de la composición de Marcos es que recoge una tradición primitiva sobre Juan, predicador de penitencia caracterizado por un rito bautismal (Mc. 1, 4-5) e interpreta la misión del Bautista, a la luz de textos proféticos del A. T. (Mc. 1, 2-3), como comienzo del Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios (Mc. 1, 1). Este primer versículo, título de la obra entera e interpretación del prólogo (Mc. 1, 1-15) es redacción del evangelista. La cita profética combinada (Mc. 1, 2-3) ha sido recogida intencionalmente por él, pero procede probablemente de una tradición eclesiástica premarcana y, en última instancia, de la teología apocalíptica judía. Estos elementos dan su significado cristiano a la mención de Juan (Mc. 1, 4a), que conecta con una tradición primitiva, la tradición más puramente original sobre la misión del Bautista (Mc. 1, 4-5(-6)). Dejamos para más adelante la caracterización del Bautista en Mc. 1, 6, pues la configuración de los detalles sobre su vestido y alimentación podría depender de los textos proféticos alegados en Mc. 1, 2-3.

1. En los cuatro primeros apartados de este capítulo, revisamos nuestro artículo: *La tradición sobre el Bautista en Mc. 1, 4-5 y par.*: Burgense 12 (1971), 9-39.

Consideraremos primero el carácter original, precristiano, de la tradición sobre el Bautista recogida por Mc. 1, 4-5. Luego ponderaremos el alcance de esta tradición originaria, al reencontrarla en otros escritores cristianos primitivos: evangelistas canónicos (incluyendo Act.), apócrifos y autores eclesiásticos. También hemos de tener en cuenta los textos de Flavio Josefo (griego y eslavónico) y el hecho histórico de que se originasen una o varias sectas de discípulos del Bautista.

Enfocamos fundamentalmente dos cuestiones: el significado propio, originario, de la misión de Juan y su influjo o integración en los orígenes del cristianismo.

Tradición y composición en Mc. 1, 4-5

La doble noticia: sobre la entrada en escena del predicador de un rito de penitencia, realizado en el Jordán, y el gran éxito de su misión entre los habitantes de Judea, que acudían a él reconociéndose pecadores, nos ha llegado integrada en una composición literaria de nuestro primer evangelista.

Constatando esta integración, se ha llegado a sostener que las frases narrativas de Mc. 1, 4-8 siguen, rasgo por rasgo, línea por línea, la cita veterotestamentaria de Mc 1, 2-3. Según E. Lohmeyer estas frases primeras de Mc. están de antemano bajo una perspectiva histórica creyente. Son interpretación, para mostrarnos que la antigua palabra profética se ha cumplido. Marcos no narra, sino prueba una aseveración de fe mediante el dato estricto de determinados hechos históricos [2]. También J. M. Robinson piensa que los datos históricos transmitidos sobre la persona de Juan Bautista están ordenados en el sentido de la profecía de Mc. 1, 2-3, cuyas cuatro partes corresponden a las cuatro expresiones hechas en relación a Juan. La historia es de hecho un comentario a la palabra profética, o, mejor dicho, son dos formas de descripción correlativas. La historia narrada no muestra interés esencial en una "objetividad", en el sentido de fuentes fácilmente identificables, plenitud de detalle, consecución lógica.

2. En esta pequeña sección de Mc., cada frase y cada palabra está soportada por una determinada concepción teológica. No se trata de un relato histórico ingenuo, sino de una prueba de fe concienzuda. Lo mismo ocurre de otro modo en Mt. y Lc., como en Jn. No hay un evangelio que sea "primariamente" fuente histórica y los otros derivaciones secundarias teologizantes. Son en conjunto testimonios de pensamiento teológico y, por ello, relatos de sucesos históricos. Cf. E. LOHMEYER, *Zur evangelischen Überlieferung von Johannes dem Täufer:* JBL 51 (1932), p. 301-306.

Más bien, Marcos ha configurado el relato para sacar a luz su verdadero sentido: el cumplimiento de la profecía [3].

En cambio W. Marxsen subraya que las frases de Mc. 1, 4-8 son todo lo contrario a un comentario a Mc. 1, 2-3. Son estos dos versículos los que comentan con profecías del A. T. el relato de Mc. 1, 4-8. Se gana así una visión del modo de trabajar del evangelista. Marcos compone hacia atrás. La "vida de Jesús", la tradición anterior a la historia de la pasión, la ha visto desde la perspectiva de la cruz. La historia del Bautista la ha leído desde Jesús. El precursor queda configurado a partir del sucesor. La misma relación queda entre el Bautista y el A. T. [4].

La interpretación de I. Buse ocupa una posición intermedia entre las precedentes. Le parece cierto que hay alguna conexión entre dos narraciones básicas (la de Mc. y la que está en el trasfondo de Mt., Lc y Jn.) y que el relato marcano da la impresión de abreviación. La versión marcana le parece la menos primitiva en una serie de aspectos. La encuentra más desarrollada teológicamente que la perspectiva del relato de base en Mt. y Lc. Apunta a la conclusión de que Marcos produjo una introducción, teológicamente incitante, a su evangelio, utilizando el mismo relato sobre el Bautista a que tuvieron acceso los otros evangelistas [5]. También para V. Taylor, la narración está compuesta mediante un proceso de selección y énfasis. Marcos pudo haber narrado más sobre Juan [6]. Creyendo que Juan es Elías *redivivus* (Mc. 9, 13), relata que su venida aconteció en cumplimiento de profecía (1, 2-3). Describe su vestido de profeta (1, 6), su ministerio y bautismo de penitencia (1, 4-5), concentrando la atención sobre el advenimiento del Más Poderoso y del bautismo que dispensará (1, 7-8). Su finalidad inmediata le lleva a omitir un relato más pleno de la predicación de Juan [7]. La narración no es la de un historiador, sino la de un creyente cristiano, firmemente interesado en el mensaje escatológico de Juan y su relación al ministerio de Jesús [8]

Hay que reconocer indudablemente el interés teológico del evangelista en la selección y redacción de su material y en el conjunto de su composición literaria. Esto no obsta a que utilice materiales de tradición anterior, tanto oral como escrita. Es fá-

3. Cf. J. M. Robinson, *o. c.*, p. 15-16.
4. Cf. Marxsen, *o. c.*, p. 18-19.
5. Cf. I. Buse, *St. John and "The First Synoptic Pericope":* NT 3 (1959), p. 60-61.
6. Cf. Mc. 2, 18; 6, 14-29; 11, 27-33.
7. Cf. Mt. 3, 7-12; Lc. 3, 7-14. 17.
8. Cf. Taylor, *o. c.*, p. 151-152.

cil detectar en su obra relatos configurados en la catequesis comunitaria, recuerdos históricos de hechos y dichos de Jesús, y aún datos anteriores. Creemos que tal es el caso de sus expresiones en Mc. 1, 4-5. Sin pensar por ello que haya que considerar al evangelista como un simple compilador de relatos en curso. Podría conducir a esta exageración el apoyarse demasiado en la hipótesis sugerida por K. L. Schmidt para discernir narraciones transmitidas oralmente sobre la historia de Jesús. Sostiene que, tras el trabajo literario de la introducción (Mc. 1, 3), la primera narración que quiere transmitir el evangelista comienza con καὶ ἐγένετο Ἰωάννης.... Explica que cuando uno cesaba de narrar, otro proseguía: "y sucedió que..."; de este modo se configuraron complejos de varias historias. Marcos es quien más ha conservado ese καὶ. Confirmando su interpretación, nota Schmidt que es importante que en Mc. se presente a Juan sin ninguna preparación, como una personalidad ya conocida. Chocamos así en la narración, tal como queda en Mc., con el sustrato de la antigua tradición. En ella son los iniciados, gente que conocía las personas y las cosas, quienes transmiten. Naturalmente no tenían interés por detalles biográficos. Marcos nos ha conservado la tradición aún esotérica [9]. La explicación de Schmidt no basta como prueba. Responde a la problemática de una etapa de la crítica literaria, en que la investigación se esforzaba en desmenuzar en un mosaico de fuentes las obras llegadas a nosotros.

Mc. comienza, como la tradición común a Mt. y Lc. ("Q"), con una reseña sobre Juan Bautista. Dispone de mucho material narrativo. Habla de la aparición de Juan en el desierto (Mc. 1, 4-6) y del bautismo de Jesús (Mc. 1, 9-11). Narra la muerte de Juan en Mc. 6, 17-29; pero, aparte de esto, su interés atañe Jesús y Juan sólo es mencionado de paso (Mc. 2, 18; 8, 28; 9, 11-13; 11, 30-33). La fuente "Q" parece la más fidedigna; pero Mc. preserva detalles de gran valor. Los evangelios de Mt. y Lc. tienen poca información independiente y en sus frases editoriales tienden a desarrollar los intereses de la primitiva Iglesia. El IV evangelio es una paradoja: es, con mucho, el más reinterpretado, aunque, por otra parte, parece tomar de una fuente temprana y exacta desconocida por los sinópticos [10]. El hecho de que nos haya llegado la reseña sobre la misión del Bautista en Mc. 1, 4-5 está condicionado a su integración en el Evangelio de Jesucristo, desde la perspectiva teológica de Marcos. Las noticias en sí mismas son

9. Cf. SCHMIDT *o. c.*, p. 19-20.
10. Cf. Ch. SCOBIE, *John the Baptist. A new quest of the historical John*, London 1964, p. 14-17.

de tradición premarcana y cabe sospechar que son precristianas. Intentaremos resolver esta cuestión analizando su contenido.

Contenido histórico y doctrinal

La denominación de Juan con el apodo ὁ Βαπτιστής se encuentra exclusivamente en los sinópticos [11]. Contrasta con el apelativo ὁ βαπτίζων en Mc. 1, 4; 6, 14. 24. En ambos casos corresponde a la costumbre judía de distinguir a los portadores de un mismo nombre por un apodo [12]. El apodo exclusivo del Bautista muestra que se sintió la entrada en escena de este hombre como algo nuevo y peculiar [13]. Si "el Bautista" se ha convertido en un firme apellido de Juan, debe ser porque él hizo de este rito un factor religiosamente decisivo. Todo lo que se dice de Juan culmina en el bautismo. Pero en la perspectiva del narrador Juan es el "preparador del camino" para su pueblo; no tanto por el bautismo que realiza como por el que anuncia. Hay aquí una tensión entre la tradición marcana sobre Juan y el material que le ha sido dado, entre la profecía de 1, 3 y el cumplimiento de 1, 4 [14]. Es evidente que el bautismo de Juan era una creación original y que se podría llamar el bautismo de preparación mesiánica [15].

La tradición mishnáica descalifica las aguas del Jordán y del Yarmuk como inválidas para purificaciones. Ello puede explicar por qué los sinópticos no hablan nunca del bautismo de Juan en términos de limpieza o purificación. Es muy posible que Juan mismo no reclamase tal intención, habiendo escogido esa corriente sólo por su significado en la antigua historia de Israel [16]. La figura del Bautista es sorprendentemente singular en el judaísmo tardío. Las abluciones, siempre renovadas, de Qumran, eran algo enteramente distinto de ese bautismo único, que sólo tenía sentido propio en relación con la predicación de Juan [17].

A primera vista llama la atención la actividad bautismal y predicación de Juan "en el desierto". La noticia no es contradictoria. Nos consta que se llamaba ἐρημία a la depresión del bajo Jordán [18]. Aunque K. L. Schmidt recoge este dato, lo descarta co-

11. Mc. 6, 25 par.; 8, 28 par.; Mt. 3, 1; 11, 11-12; 14, 2; 17, 13; Lc. 7, 20. 33.
12. Cf. Mc. 3, 18 par.; Mc. 14, 3 par.; Mt. 10, 2 par.; Act. 10, 6. 32.
13. Cf. A. Oepke, art. βαπτίζω etc.: Kittel TWNT I (1933), p. 544. Ve la razón de esta peculiaridad en que, contra todo antecedente judío, no se bautizaba a sí mismo, sino que bautizaba a otros.
14. Cf. Lohmeyer, *Markus*, p. 13.
15. Cf. Lagrange, *o. c.*, p. 5-6.
16. Cf. Seitz, *Praeparatio evangelica*, p. 203-205.
17. Cf. Haenchen, *o. c.*, p. 45-46.

mo explicación, pues piensa más bien en un desierto real, acomodado al modo de vida descrito en Mc. 1, 6. Juzga que en el relato presente se entrecruzan dos: a) un relato de predicador del desierto, b) un relato del bautista del Jordán. El más antiguo e histórico es para él el segundo. Aduce que ni el evangelio de los Ebionitas ni Jn. 1, 19-28 hablan del desierto. Concluye que tanto la mención del desierto en Mc. 1, 4 como el modo de vida del Bautista descrito en 1, 6 parecen algo salido de la cita profética en 1, 2-3. El evangelista, que ha puesto al comienzo la cita, ha introducido esos rasgos en el relato del Bautista del Jordán[19]. Según esto habría que localizar el desierto tanto en el Jordán como en la tercera línea de la profecía[20].

Descartada la dificultad geográfica, no hay por qué aferrarse a una interpretación "exegética" marcana, como si la mención del desierto en Mc. 1, 4 y la descripción de Mc. 1, 6 no tuvieran otra razón de ser que ratificar la realización de las profecías citadas en Mc. 1, 2-3. Hay razones históricas y doctrinales que explican la entrada en escena del Bautista en el "desierto". Está suficientemente atestiguada la conexión de la expectación mesiánica con el desierto[21], que puede proceder de una misma idea, común al N. T. y al rabinismo: la primera redención como modelo de la última. Moisés, tipo del Mesías; la generación del desierto, de la comunidad salvífica mesiánica. El Bautista pudo haberse ligado conscientemente a la expectación de que la revelación de Dios, al otorgar la Alianza en el desierto, describía el modelo de la revelación mesiánica. No quedaría lejos —sobre todo en vista de Ez. 36, 25— la idea de que la comunidad salvífica mesiánica había de equipararse a la salvación del mismo modo que lo hicieron los padres en el desierto: mediante un bautismo[22]. Además de la tradición de Moisés, otras tradiciones estaban centradas alrededor del desierto. Los renacimientos religiosos de Elías y Amós se basaban en una creencia en la virtud de la fe primitiva, pero también en la superioridad de la vida primitiva de la estepa. La tradición del desierto es también proseguida por Os. 2, 14-15. Es sugestivo que tanto los sectarios de Qumran (*1 QSe* VIII

18. Cf. FLAVIO JOSEFO, *De Bello Judaico* III 10, 7. Citado por SCHMIDT, *o. c.*, p. 21.

19. Cf. SCHMIDT, *o. c.*, p. 21-22.

20. Cf. J. M. ROBINSON, *o. c.*, p 16.

21. En los tiempos del procurador Félix aparecieron "profetas", que conducían al pueblo al desierto, para experimentar allí la liberación (JOSEFO, *Bell. Jud.* II 13, 4). Otros casos posteriores son aludidos en Act. 21, 38 y *Bell. Jud.* VIII 11, 1. Véase también Mt. 24, 26 y Apoc. 12, 6. 14. Cf. J. JEREMIAS, *Der Ursprung der Johannestaufe:* ZNW 28 (1929), p. 319.

22. Cf. *ibid.*, p. 319-320.

13-14) como el Bautista (Jn. 1, 23), o la interpretación cristiana de su función (Mc. 1, 3 par.), usen Is. 40, 3 en un sentido mesiánico con resonancias escatológicas [23]. Hay notables paralelos, así como divergencias claras, entre estos sectarios y el Bautista. Los hombres de Qumran pueden ser entendidos como pueblo bajo la palabra de Dios, intérpretes existenciales de las Escrituras. Los rasgos característicos de su vida comunitaria resultaban de una exégesis escatológica del A. T. Sus expectaciones escatológicas estaban hondamente arraigadas en tradiciones bíblicas. Entre ellas, una de las más importantes era la tradición del Sinaí. Estaban esperando la venida de Dios al fin de los tiempos y la tradición del Sinaí les ofrecía la reseña clásica y el modelo de tal encuentro [24]. La manifestación de Juan en el desierto corresponde a un mensaje mesiánico, pues amplios círculos del judaísmo esperaban la revelación del Mesías en el desierto. Se puede sospechar que Juan [25] había roto con el sacerdocio del Templo (cf. Jn. 1, 19-28). Juan coincidiría con los esenios en esta oposición, aunque se diferencia de ellos en no vestir las blancas vestiduras sacerdotales. Los rasgos proféticos, en la figura y mensaje del Bautista, son los que más le distancian del grupo de Qumran con su separatismo de santidad exclusiva [26].

La "remisión de los pecados" es una descripción recta del efecto que el Bautista atribuía al rito de que hacía uso. Se trataba pues de un sacramento y no meramente de una acción simbólica. Si es así, Mc. 1, 4 no dice nada sobre la concepción de Marcos respecto al bautismo cristiano y no hay nada a favor de los argumentos sobre el paulinismo de Marcos [27]. En Qumran (*1 QSe* V, 1. 13-14) los ritos de lavado dependían de un acto anterior de arrepentimiento, que envolvía el abandono de todas las trasgresiones de la Torah, en cuanto interpretada en sus regulaciones propias. La confesión de pecados, referida en Mc. 1, 5, corresponde a Dan. 9, 20 LXX: pasaje reflejado en *1QSe* I, 24-25 [28]. Como Qumran, y aún más, está Juan convencido de que el día de la cólera se acerca y de que sólo se puede evitar por una auténtica conversión. Lo más probable es que su amonestación se dirigiese a las turbas (Lc. 3, 7). Ateniéndonos a la tradición transmitida

23. Cf. PRYKE, *a. c.*, p. 485-486.
24. Cf. BETZ, *a. c.*, p. 89-90.
25. Le habría correspondido oficiar en el Templo, si nos atenemos a la tradición sobre su linaje sacerdotal en Lc. 1 y Evg. Ebionitas.
26. Cf. J. GNILKA, *Die essenische Tauchbäder und die Johannestaufe:* RQ 3 (1961), p. 199-200.
27. Cf. WERNER, *o. c.*, p. 132-134.
28. Cf. SEITZ, *a. c.*, p. 203.

por la denominada fuente "Q" (Mt. 3, 7-10/Lc. 3, 7-9) y a la predicación reseñada por Lc. 3, 10-14, vemos que la conversión que reclama difiere esencialmente de la de Qumran. Enlaza la predicación de Juan con la de los antiguos profetas. En lugar de una praxis rigurosa y minuciosa de la Torah, pone él el apartamiento de todo lo que contradice a Dios y el retorno a El. No hay en Juan nada semejante a las maldiciones de los sectarios. No pide el apartamiento respecto a los demás israelitas, aunque amonesta a no poner la confianza en la pertenencia a Israel. Ni considera al pueblo de Israel como rechazado, ni dirige su mirada a ganar a los paganos. Retoma temas proféticos [29]; también cuando insiste en que la conversión debe tener frutos morales [30]. Lo que pide es sólo exteriorización de lo esencial: la *metanoia* [31]. No hay razón para sostener que el escritor del evangelio ha atribuido a Juan, sin vacilación ninguna, una concepción del arrepentimiento familiar al público no-judío de su evangelio. Como si el arrepentimiento predicado por Juan "para la remisión de los pecados" envolviese sólo bautismo y confesión y fuese por lo tanto antitético de la mentalidad judía, que subrayaba la necesidad de hacer reparación y pedir perdón al dañado [32].

El testimonio profético de Juan se dirigía a todo Israel. En cambio la secta de Qumran estaba en cisma y no era representante de Israel, a pesar de su reclamo de serlo. Sus lavados eran parte de una vida entera de pureza, en retiro y en privado respecto al resto de Israel. Su rito de iniciación no consistía en la inmersión, sino que comenzaba con un juramento solemne, tomado privadamente y con carácter irrevocable, dentro de la comunidad. El Bautista se sitúa en la corriente central del judaísmo; su conexión con los sectarios durante su ministerio es imposible y el rito que administraba es de un carácter muy diferente al de éllos [33]. En el Bautista la palabra de Dios era proclamada una vez más. Aquí estaba lo nuevo. El Espíritu se mostraba otra vez activo en Israel. No se requiere mucha imaginación para representarse la excitación que la entrada en escena de Juan debe haber causado entre los judíos palestinenses. Su aparición hizo impacto como la de un nuevo profeta, más que como un revolucionario político o un visionario apocalíptico. No proclamó una salvación segura, una liberación inminente de Israel, ni ofreció

29. Cf. Is. 30, 15; Jer. 4, 1; 26, 3; 36, 3; Ez. 33, 24.
30. Cf. Is. 1, 16-17; Sof. 2, 3; Miq. 3.
31. Cf. GNILKA, *a. c.*, *p.* 200-202.
32. Contra la interpretación de J. STARR, *The unjewish character of the marcan account of John the Baptist:* JBL 51 (1932), p. 234-236.
33. Cf. PRYKE, *a. c.*, p. 495-496.

un horario de acontecimientos escatológicos. En todo esto distaba de los apocalípticos y revivía el papel de los antiguos profetas[34]. Viendo a Juan bajo esta perspectiva, cobra todo su sentido el movimiento de masas referido por la noticia de Mc. 1, 5. Campo y ciudad van conjuntamente a Juan, como antes el pueblo salió de Egipto. Esto es históricamente una exageración (cf. Lc. 7, 30). Está justificada porque tiene sentido escatológico (cf. Is. 48, 20; 52, 11)[35].

La descripción de Mt. muestra al Bautista preferentemente como predicador de Juicio. La de Lc. hace doble impresión: Juan parece ser a la vez predicador de Juicio y de salvación. El más claro de los relatos sinópticos sobre la entrada en escena del Bautista es el de Mc. Dibelius afirma que a pesar de ello, es el más tendencioso, porque para Marcos el entero movimiento juanista es sólo el prólogo a la actividad de Jesús[36]. No tenemos nada que objetar a este juicio en lo que atañe a la composición de Mc. 1, 4-8 en el conjunto de Mc. 1, 1-15; salvo subrayar que el evangelista ha podido integrar sin ningún retoque dos noticias tradicionales como las reseñadas en Mc. 1, 4-5.

Las variantes de la trasmisión textual

1[4] ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

1[5] καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

La variante inicial καὶ ἐγένετο (ℵ * W) rompe en cierto modo la conexión inmediata con Mc. 1, 2-3 y ciertamente con Mc. 1, 1. Dado que la redacción del comienzo de Mc. se presta a esta interpretación, puede tratarse de una variante interpretativa. Cabe también admitir, como conjetura, que refleja un período en que la tradición oral transmitía todavía la perícopa fuera de su contexto actual[37]. Este mismo origen puede tener la variante ἐγένετο δὲ (sy^{pal} sa^{pt} bo). Se acomoda mejor a la conexión con el contexto precedente, propia de la redacción marcana; pero puede ser

34. Cf. G. E. LADD, *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism*, London 1966, p. 102.
35. Cf. LOMEYER, *Markus*, p. 15.
36. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 49-53.
37. Cf. SCHMIDT, *o. c.*, p. 18-20.

también indicio de que el copista estaba al tanto del mismo relato por tradición oral.

El título ὁ βαπτίζων, en lugar de ὁ Βαπτιστής, refleja un estadio muy primitivo de la tradición. Cuando Juan, que bautiza, ha pasado a ser conocido por la aclaración: "el que bautiza", y aún no ha surgido el apodo: "el Bautista". Estadio conservado apenas en la tradición textual (B pc), lo que constituye un caso de "lectio difficilior", pero confirmado también por ℵ y bo^{pt}. No comprendiendo ya el carácter de epíteto, en proceso de formación, de esta construcción, han suprimido el artículo una larga serie de manuscritos (ℵ A W λ φ pl), que pueden ser eco de una revisión muy temprana del texto[38]. Es la línea seguida, con un giro que pretende ser más claro, por los que escriben: ἐν τ. ἐρ. β. καὶ: D θ pc lat sy^{p}.

Las variantes a πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο (B D 28 pc lat Or), son interpretaciones que buscan corregir la exageración manifiesta de entender que todos los habitantes de Judea y Jerusalén reconocieron la misión del Bautista y se sometieron a su rito penitencial. La hipérbole queda ya puntualizada por otros datos de tradición evangélica[39]. Ni cristianos ni judíos, incluyendo los sectarios del Bautista de la segunda generación, podían ignorar esta realidad histórica; pero debieron de captar también el alcance de la hipérbole. Las variantes son muy respetuosas de la tradición reseñada en Mc. 1, 5a. Los revisores, en lugar de suprimir o modificar radicalmente la frase, se limitan a abrir camino a una interpretación más realista. Mantienen íntegro el texto con sólo un cambio en el orden de las palabras: καὶ ἐβαπτίζοντο πάντες (se sobreentiende: aquéllos —no todos— que acudieron a Juan. A esta solución recurre la línea de tradición de que se hacen eco: ℵ A W pm sa^{pt}. Se trata otra vez de un revisor de época temprana, pero que ya no se atreve a suprimir términos del texto recibido, sino sólo a modificar el giro. Acaso no haya que atribuir el conjunto de esta revisión a un solo copista, sino a varios de un mismo período, que actuaron con diversa reverencia respecto al texto trasmitido. Esto puede explicar otras variantes, como la supresión audaz del πάντες (θ pc f sa^{pt}) o la del καὶ (ℵ * pc), que en sí no resuelve nada: a menos que se descubra la intención de separar 1, 5a de 1, 5b. Intención que puede suponerse también en el giro: καὶ πάντες ἐβαπτίζοντο (φ).

La tradición reseñada por Marcos localiza el rito bautismal de Juan en el río Jordán. La aclaración "en el río" se explica como

38. Cf. O. LINTON, *Evidences for a Second-Century Revised Edition of St. Mark's Gospel:* NTSt 14 (1968), 321-355.

39. Mc. 11, 27-33/Mt. 21, 23-27/Lc. 20, 1-8 y Mt. 21, 32/Lc. 7, 30.

añadidura redaccional de Marcos, que escribe para una comunidad no muy al tanto de la geografía palestinense ni de las costumbres judías (cf. Mc. 7, 3-4). La tradición evangélica y del A. T. llegó a familiarizar tanto a los cristianos con este río, que nos consta que un revisor muy primitivo omitió como superflua la palabra ποταμῷ (D W C pc it sy^{p} Eusebio).

Nuestro análisis de la tradición textual de Mc. da pie a la sugerencia de que el evangelista ha incorporado a su relato, en Mc. 1, 4-5, una tradición oral ya estereotipada, que perduró en trasmisión oral aún después de editado el evangelio de Marcos. Tradición oral que se remonta a la aparición del Bautista, pues refleja la primera impresión de entusiasmo suscitada por el predicador que se dio a conocer en el desierto y ponía en práctica, como rito penitencial, un bautismo en las aguas del Jordán. Corre la voz de su popularidad y se le empieza a distinguir por su actuación más característica: "el que bautiza", sin que haya fraguado aún la apelación posterior: "el Bautista". La noticia de su éxito, tan rotundo casi en los primeros tiempos como corresponde a la generalización hiperbólica de 1, 5a, no ha sido aún contrarrestada por la constatación de la actitud de reserva u oposición adoptada por los dirigentes del judaísmo. Esta tradición marcana confirma la popularidad que llegó a alcanzar la misión de Juan. Los copistas del evangelio saben también de actitudes hostiles. Por eso se esfuerzan en aminorar el alcance de la generalización con sus modificaciones a 1, 5b.

2

TRADICION EVANGELICA POSTERIOR

No es nuestro objetivo contribuir a la búsqueda de un Mt.-primitivo[40]. Nos atenemos a los textos transmitidos en los otros evangelios canónicos.

Tradición de Mateo

Mt. combina entre sí las tradiciones del Bautista y de Jesús. En el lado salvífico de esta equiparación, la observación más im-

40. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 342-352.

portante es que Juan adelanta el mensaje del Reino de Jesús (cf. Mt. 3, 2 y 4, 17). Esta anticipación influye en la estructura del relato evangélico [41]. Por otra parte, el don de la *remisión de los pecados* viene dado primero por Jesús (Mt. 1, 21; 26, 28). Esta convicción ha influido también sobre la tradición del Bautista. En 3, 1 Mateo deja de lado el dato de que Juan predicaba "un bautismo penitencial para remisión de los pecados" (Mc. 1, 4), a favor del corto tema de predicación en 3, 2 [42].

El evangelista da pues su impronta propia a la tradición de Mc. 1, 4 en Mt. 3, 1-2:

3[1] Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ Βαπτιστὴς κερύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας,

3[2] λέγων, Μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Sigue la interpretación escriturística, citando Is. 40, 3 como en Mc. 1, 3; pero omitiendo la cita de Mal. 3, 1 (Mc. 1, 2b), de la que prescinde aquí para reseñarla en otro contexto (Mt. 11, 10). Luego Mt. 3, 4 recoge la caracterización del Bautista por su vestido y alimentación (Mc. 1, 6). Tras ello retorna a la tradición reseñada en Mc. 1, 5. En Mt. 3, 5-6:

3[5] Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου,

3[6] καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

Mt. 3, 7 añade una severa reprensión dirigida a fariseos y saduceos, que habían acudido al bautismo penitencial. Algunas expresiones reaparecen en otros contextos del mismo evangelio (Mt. 12, 34 y 22, 33) [43]. Esta explicación del discurso del Bautista en polémica contra los dirigentes del judaísmo oficial, antes de la ruina del Templo, representa una tradición anterior a la redacción de este evangelio. Una tradición ya marcada por el recuerdo histórico de quienes fueron los adversarios más acérrimos de Jesús y por la situación del cristianismo primitivo en controver-

41. Cf. TRILLING, *a. c.*, p. 282-286.

42. Cf. W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, StANT, 10, München 1964[3], p. 32-33.

43. Mt. 3, 7, comparado con 12, 34 y 23, 33, muestra la combinación mateana de las tradiciones del Bautista y de Jesús. El auditorio de ambos es el mismo. Así aparece ya configurado el frente enemigo antes de que entre en escena Jesús. La conexión de fariseos y saduceos es propia de Mt. Cf. TRILLING, BZ 3 (1959), p. 282-284.

sia con el judaísmo. Estas frases pueden proceder de un *midrash* judeocristiano muy antiguo, elaborado sobre la tradición primitiva del Bautista.

Es posible que haya que atribuir a la misma fuente presinóptica las frases de Mt. 3, 10. 12, que dan un marcado tinte escatológico a la predicación penitencial del Bautista. Marcos pudo haber conocido esta tradición y haber tenido sus razones para omitirla, aún siendo un evangelista que (a diferencia de Lc. y Jn.) ve nítidamente en Juan una figura escatológica. Precisamente por ello, porque Marcos historiza un tiempo escatológico, la última gran oferta de salvación, que es el tiempo del Evangelio. En el mismo discurso escatológico de Mc. 13, en que describe la última época de la historia (13, 14-23), Marcos, usando material apocalíptico, historiza el futuro al distinguirlo de las sacudidas cósmicas (13, 24-25) y al vincularlo al presente[44]. Marcos contrasta el tiempo presente, escatológico, de salvación —en el que ha incluído al Bautista— con la escatología metahistórica del retorno glorioso de Cristo (13, 26-27. 32). Por lo tanto no encaja en su perspectiva la predicación del Bautista profeta de un juicio escatológico inminente. Queda en pie la cuestión de si esta predicación escatológica responde a una línea de tradición independiente, pero tan primitiva como la de Mc. 1, 4-5, o se trata de un *midrash* judeocristiano, de tipo apocalíptico, que hace del Bautista un visionario de la inminencia del juicio venidero.

Limitándonos a la tradición reseñada por Mc. 1, 4-5 y recogida por Mt. 3, 1-2. 5-6, constatamos importantes variantes redaccionales, propias del autor de la composición final de este evangelio.

Mt. 3, 1 comienza con una transición temporal del redactor, que presencializa la escena con su uso de παραγίγνομαι. Juan ya no es: "el que bautiza". Su apelativo: "el Bautista" es ya un dato arraigado de tradición, que sustituye al giro anterior, marcando una mayor distancia respecto a la tradición originaria. La localización: "en el desierto", que en Mc. 1, 4 ha podido ser entendida como añadidura redaccional dictada por la cita profética en Mc. 1, 3, es aquí claramente un dato geográfico, que localiza con mayor precisión la tradición histórica originaria: "en el desierto de Judea".

La variación más notable está en Mt. 3, 2. No sólo presencializa la amonestación a penitencia: "Convertíos", sino que añade

44. Cf. H. CONZELMANN, *Geschichte und Eschaton nach Mc. 13:* ZNW 50 (1959), p. 217-221.

su propia razón de esta predicación penitencial del Bautista: "porque está cerca el Reino de los cielos". Es exactamente la misma amonestación y razón que pone luego en boca de Jesús (Mt. 4, 17). El mismo contenido es atribuido a la primera predicación de los apóstoles por encargo de Jesús (Mt. 10, 7). Está clara la intención del evangelista de poner en línea la predicación del Bautista con la de Jesús y la de los apóstoles. Al vincular tan estrictamente al mensaje de Juan con el de Jesús, el Bautista llega a ser también predicador de la comunidad cristiana [45].

La tradición de Mc. 1, 5 es reseñada con variantes de poca importancia. El καὶ introductorio es sustituido por un τότε, que historiza más la situación narrada. Las frases generalizadoras son conservadas y aun ampliadas ("toda la región del Jordán"). Testimonio de la firmeza de esta tradición, pero el redactor sustituye la referencia a "los jerosolimitanos todos" por un "Jerusalén" claramente simbólico. Con ello da un sentido más estilizado y hierático a la generalización, que de por sí contribuye a corregir su inexactitud histórica. Tras ello le es fácil suprimir el πάντες, conservando en Mt. 1, 6 el resto de la frase de Mc. 1, 5. Un *logion* del Señor, trasmitido por la denominada fuente "Q" (Mt. 21, 32/ Lc. 7, 29-30), que Mateo ha marcado con una impronta muy suya, confirma la realidad de un movimiento masivo hacia Juan de las clases populares. Siguiendo la tradición de este dicho del Señor, se advierte que Jesús se expresó de algún modo sobre la actitud del pueblo respecto a la predicación de Juan y la oposición de las capas superiores, sintiéndose solidario con el Bautista [46].

La tradición de Mateo confirma pues la originalidad y el carácter primitivo de la tradición de Marcos, que ve ya desde una perspectiva más distanciada de predicador eclesiástico. Se interesa en los datos por su alcance para la Iglesia de su tiempo.

Tradición de Lucas

En Mc. se presenta a Juan sin ninguna preparación, como una personalidad ya conocida. Sólo a partir de perspectivas históricas literarias se sintió ese vacío. A este estadio posterior corresponden Lc. 3, 1-2 y el *evangelio de los ebionitas* [47]. La necesidad biográfica no es un presupuesto genuino del género "evangelio",

45. Cf. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium:* The Background of the N. T. and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1964², p. 223.
46. Cf. Dibelius, *o. c.*, p. 20-22.
47. Cf. Schmidt, *o. c.*, p. 20.

sino que corresponde al afán de una segunda época de tradición, que ya conoce el género "evangelio" y lo amplifica en el sentido del "Bios"[48]. Lucas escribe ya como un historiador de oficio cuando hace preceder la entrada en escena de Juan (después del díptico Juan-Jesús en su evangelio de la Infancia: Lc. 1-2) de una amplia cronología histórico-política palestinense (Lc. 3, 1-2a). Luego introduce nuestra tradición sobre Juan con su impronta personal (Lc. 3, 2b-3):

3[2b] ἐγένετο ῥῆμα Θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν
ἐν τῇ ἐρήμῳ
3[3] καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου
κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,

Lc. 3, 1-7 ofrece respecto a Mc. y Mt. divergencias bastante considerables. Varias reflejan las intenciones particulares de Lucas. Ya hemos notado que se preocupa de historizar. En su lenguaje imita el estilo de los LXX. Amengua lo más posible la actividad bautismal de Juan. No describe ni su vestido ni su alimentación. Salvo en el evangelio de la Infancia (1, 17), omite la identificación de Juan con Elías (Mc. 9, 11-13/Mt. 17, 10-13; Mt. 11, 14), pues parece que para él Jesús es el nuevo Elías[49]. A diferencia de Mc. y Mt. no muestra preocupación por establecer un paralelismo entre Juan y Jesús, acaso porque ya lo ha establecido en el evangelio de la Infancia[50].

En Lc. 3, 2b-3 sólo los términos subrayados pertenecen íntegramente a la tradición originaria. Los de doble trazado, a la mateana. La explicación de la vocación de Juan corresponde a la teología propia de Lucas: la describe como la vocación de un profeta[51]. Está interesado en separar la actividad del Bautista de la de Jesús[52] y en presentar a Juan como el último protagonista del tiempo de la Ley y los profetas; en línea con los profetas del A. T.

48. Cf. SCHILLE, *a. c.*, p. 2-4.
49. Cf. Lc. 7, 15, que cita implícitamente 1 Re. 17, 23.
50. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 326-327.
51. En Lc. 1, 15 el espíritu vendrá sobre Juan como el Espíritu de profecía (cf. Lc 1, 17. 76). En 1, 80 apunta de nuevo a la vocación profética de Juan que participa en una eclosión más amplia del espíritu profético, dentro del período de la historia de salvación caracterizado como la época de Israel. Lucas ve esta época como el período de preparación y la vocación de Juan es descrita explícitamente como de preparación. Cf. BARNES TATUM, *a. c.*, 184-195.
52. Esta intención aparece cuando se compara Lc. 3, 21; 4, 1. 14 con Mc. El Bautista no anuncia todavía el Reino de Dios: como expresa Lc. 16, 16 con firmeza de principio. Cf. CONZELMANN, *Mitte der Zeit*, p. 12.

(cf. Lc. 16, 16). El apelativo de filiación de Juan, hijo de Zacarías, conecta la tradición con los relatos del evangelio de la Infancia y depende de las mismas fuentes. La mención del "desierto" no tiene el alcance teológico de historia de salvación, probable en Mc. 1, 4, ni el de localización geográfica precisada por Mt. 3, 1. Se ha convertido, como el apelativo de filiación, en un elemento de entronque con lo narrado en el capítulo primero. Conecta con lo dicho en Mc. 1, 80. El comienzo de Lc, 3, 3 es el resumen de un historiador, que reacciona de una vez por todas contra la generalización de la tradición primitiva, retenida por Mc. 1, 5 y Mt. 3, 5. Sustituye al reconocimiento universal de la misión del Bautista en toda Judea por un modesto desplazamiento personal del predicador a lo largo del Jordán. No obsta a que Lc. 7, 29-30 subraye aún más que Mt. 21, 32, la gran aceptación del Bautista entre las masas populares, en contraste con la actitud negativa de sus dirigentes.

Luego Lc. 3, 4-6 amplía la cita profética de Mc. 1, 3/Mt. 3, 3 (también prescinde de Mal. 3, 1/Mc. 1, 2). La extiende a todo el texto de Is. 40, 3-5.

Recoge la predicación controversial y escatológica que vimos en Mt. 3, 7-10. 12; pero Lc. 3, 7-9. 17 no la dirige contra fariseos y saduceos, sino a la multitud. Es posible que la esté tomando de Mt.[53]; pero es más probable que no tenga acceso al mismo Mt. sino a la misma fuente midráshica cristiana. Es peculiar a Lucas la catequesis de tipo *halakha* comunitaria, que pone en boca del Bautista como respuesta a las preocupaciones morales de la multitud, publicanos y soldados (Lc. 3, 10-14). Siguen, en Lc. 3, 16, los temas de la inferioridad del Bautista y contraposición de bautismos en su anuncio del venidero; pero no en paralelo a Mc. 1, 7-8, sino a Mt. 3, 11. Hay que notar aquí que Lc. 3, 15 dramatiza la escena, introduciendo el tema de la vacilación popular sobre si Juan era el Cristo, con lo que parece ser una añadidura editorial del evangelista. Da la impresión de que Lucas utilizó en 3, 7-9. 16-17 un bloque de material "Q", en el que insertó 3, 10-14 (tomado por él de tradición oral). Compuso una introducción (3, 15) a las aseveraciones de Juan para conectarlas con la inserción[54].

En Act. 13, 25, Lucas incluye en el discurso misional de S. Pablo una cita de palabras del Bautista, en que de nuevo se entre-

53. Es la tesis sostenida por R. T. SIMPSON, *The Major Agreements of Matthew and Luke against Mark:* NTSt 12 (1966), p. 276-279.

54. Cf. J. A. BAILEY, *The traditions common to the Gospel of Luke and John,* SNT 7, Leiden 1963, p. 9-10.

laza el tema de la inferioridad con un rechazo de la especulación popular que tendía a identificar a Juan con el Cristo. En las frases puestas en boca de Pablo esta cita de palabras del Bautista va precedida de un resumen de tipo histórico, que alude a la tradición original de Mc. 1, 4-5 (Act. 13. 24):

> προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραηλ.

En este esquema de predicación kerygmática advertimos ya el término del proceso seguido, en el trascurso de la misión cristiana, por la tradición originaria sobre el Bautista. Su misión se ve ya tan de lleno desde la perspectiva cristiana, que ha quedado reducida a un preludio de la entrada en escena del kerygma de Jesús y de la misión eclesiástica, que predica a Jesús y bautiza en su nombre.

Presupuesto de la composición de la obra lucana es su representación del plan de Dios. El comienzo queda designado por la *creación,* que en sí misma no se entiende como época. El correspondiente punto fronterizo en el otro fin es la *parusía.* Entre estos puntos corre la *historia* en tres fases: 1) Tiempo de Israel, de la Ley y los Profetas; 2) Tiempo de Jesús (como predescripción de la salvación futura); 3) Tiempo entre la actividad terrena de Jesús y su parusía: por lo tanto, tiempo de la Iglesia, del Espíritu. Las tres épocas están en continuidad. La posición de Jesús en el centro es naturalmente el objeto más importante de la descripción [55]. Lucas ha integrado plenamente la tradición sobre el Bautista en su perspectiva salvífica del tiempo de Israel; pero al hacerlo, atento a sus fuentes, no ha podido menos de retener elementos originales de tradición precristiana.

Tradición de Juan

La tradicicón lucana ha quedado fijada ya en un estadio en que es posible que el cristianismo primitivo hubiese tropezado ya con sectarios del Bautista, que acabaron por identificar a su venerado profeta con el Mesías esperado. Este enfrentamiento debió cobrar mayor importancia en un estadio posterior, atestiguado por el evangelio de S. Juan. Sin insistir demasiado en esta nota polémica [56], hay que reconocerla como dato evidente en Jn.

55. Cf. CONZELMANN, *Mitte der Zeit,* p. 128-129.
56. Es imposible interpretar el entero evangelio contra el trasfondo de la teología de los sectarios de Juan. Cabe sospechar que la apologética contra

1, 8. 20. Aparte de los temas de la inferioridad, adelantados ya por la tradición sinóptica y subrayados por Jn. 1, 15. 26-27. 30-34. El IV evangelio ha trasformado la tradición originaria sobre la misión del Bautista en una misión evangélica [57]. Bajo este enfoque aparece el Bautista. Jn. 1, 6-7 encierra una síntesis de esta trasposición [58]:

1[6] Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης·

1[7] οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ

Esta secuencia tiene sólo cuatro términos comunes con la tradición marcana y otros dos (subrayado grueso) con la recensión lucana. Un indicio más de la relación existente entre la tradición juanina y la lucana [59]. Los giros propios al cuarto evangelio tienen todos un significado determinado por la intención del evangelista. El carácter con que el Bautista va a ser presentado es definido de antemano en Jn. 1, 6-8: Juan, enviado de Dios: a) no era la Luz, pero b) vino a dar testimonio de la Luz, c) para que por su medio todos puedan llegar a ser creyentes. Este triple esquema controla secciones subsiguientes que tratan del Bautista

los sectarios del Bautista pertenece a uno de los últimos estratos de la composición del evangelio. Cf. R. E. BROWN, *o. c.*, p. LXVIII-LXX.

57. Aunque el IV evangelio paradójicamente es el más reinterpretado, toma por otra parte de una fuente temprana y exacta, desconocida por los sinópticos. Cf. SCOBIE, *o. c.*, p. 17.

58. Ya hemos aludido anteriormente a la interpretación de SAHLIN, *a. c.*, p. 64-67, quien reconstruye hipotéticamente Jn. 1, 6-7. 9 como texto que originalmente no habría tratado del Bautista, sino del Logos. La conjetura hace desaparecer algunas dificultades, pero crea una mayor su cambio osado del texto griego, sin ningún apoyo en la tradición textual. BOISMARD, *a. c.*, p. 332-333 ha sostenido que en el prólogo de Jn., 1, 6-8 debía preceder primitivamente de inmediato a 1, 19. Con un texto muy próximo del comienzo de uno de los fragmentos del Evg. Ebion., sin deber nada a la tradición sinóptica. Se remonta así a un hipotético texto "Y", forma más o menos retocada del Mt.-primitivo. Prescindimos de estas reconstrucciones, que nos desviarían a la problemática de la cuestión sinóptica. Como crítica de ese atomismo metódico en el estudio del problema, cf. F. NEIRYNCK, *Une nouvelle théorie synoptique (A propos de Mc. I, 2-6 et Par) Notes critiques:* EphThL 44 (1968), 141-153.

59. Aunque Jn. conoció a Lc., las diferencias son demasiado grandes para postular una dependencia respecto a Lc. La conclusión de BAILEY, *o. c.*, p. 110-114, es que Jn. y Lc. participan independientemente de tradición jerosolimitana. Juan, que pudo ser un ex-discípulo del Bautista, helenista, de primera mano; Lucas, de segunda mano, vía Felipe. Aparte de esto, Lucas escribió su evangelio después del 74 y hacia el 80 lo conoció Juan. Este encuentro produjo en él reacciones positivas y negativas constituyendo uno de los factores decisivos para que Juan cristalizara su propio evangelio.

(1, 19-37). En la sección 3, 22-30 quedan representados los dos primeros puntos. En el breve sumario de 10, 41-42 están de nuevo los tres. Con todo, dentro del esquema dogmático bajo el que es presentada la misión del Bautista, pueden discernirse huellas de material tradicional. El evangelista tuvo a su disposición alguna fuente de información sobre el Bautista, que nos es por otra parte desconocida [60].

Juan era un hombre enviado de Dios (1, 6). No el Logos Dios (1, 1), que se encarnó y habitó entre nosotros, haciéndonos visible su gloria de Unigénito del Padre (1, 14). Juan no es pues la Vida ni la Luz (1, 4. 9. 8), aunque sí un enviado de Dios precisamente para dar testimonio a esa Luz (1, 7), de modo que todos lleguen a creer por él. Sea que el evangelista se refiere a los discípulos del Bautista que concluyeron siendo seguidores de Jesús (1, 35-37) o que amplíe ya su perspectiva a la fe cristiana en general. El Bautista, en adición a su propia obra como el heraldo inmediato del Señor, representa a todos aquellos que, en cualquier tiempo o lugar, gracias a su participación en la vida del Logos, son capaces de preparar su camino. Puede entenderse así la presentación del Bautista en este evangelio [61].

3

TRADICION CRISTIANA APOCRIFA Y ECLESIASTICA

Encontramos eco de nuestra tradición sobre el Bautista en evangelios apócrifos judeocristianos. El problema de estos evangelios es uno de los más difíciles de la literatura apócrifa, pues su referencia nos ha llegado casi siempre en citas muy fragmentarias de los Padres de la Iglesia, de donde es difícil sacar conclusiones sobre el carácter de cada obra, su número y sus mutuas relaciones [62].

---

60. Cf. DODD, *Historical Tradition,* p. 248-250.
61. Cf. LIGHTFOOT, *o. c.,* p. 67.
62. Cf. P. VIELHAUER, *Judenchristliche Evangelien:* E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I, Evangelien, Tübingen 1959³, p. 75-108.

Tradición apócrifa judeocristiana

S. Epifanio de Salamina cita textualmente en *Panarion Haeresium* XXX 13, 6[63] el comienzo del *evangelio de los Ebionitas*. El carácter de cita literal, que da a entender claramente el giro introductorio, queda confirmado por la reaparición de los mismos términos citados en otro contexto de la misma obra (XXX 14, 3):

ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ‹ἐπὶ ἀρχιερέως Καϊάφα›, ἦλθεν ‹τις› Ἰωάννης ‹ὀνόματι› βαπτίζων βάπτισμα μετανοίας ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως, παῖς Ζαχαρίου καὶ Ἐλισάβετ καὶ ἐξήρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντες.

Esta recensión tiene términos comunes con Marcos (subrayado), Mateo (doble), y Lucas (grueso). Hasta el punto de parecer una sinopsis de los tres evangelios, que se adelanta al intento posterior de Taciano. La sincronía con Herodes rey de Judea no puede entenderse como dato histórico, contradictorio de la cronología lucana. Es simplemente un error de transcripción, de alguien que quiso prescindir de la referencia a Tiberio y Poncio Pilato y cometió el anacronismo craso de confundir al tetrarca Herodes con su padre. Pues esta noticia se entiende mejor como fallo memorístico (o como inferencia equivocada, por el recuerdo del reinado de Herodes Agripa) que como dato serio de tradición independiente. La explicación del linaje y familia del Bautista no precisa de otra fuente que Lc. 1[64]. El fragmento no aporta pues ningún elemento confirmativo o aclaratorio de la tradición original marcana. Sirve sólo para la historia de la tradición. Vemos cómo en ciertos círculos tardíos se ha perdido el contacto vivo con una tradición oral independiente. Se reinterpreta y hasta recrea una tradición sobre el fundamento de las tradiciones literarias ya difundidas.

Otro fragmento, recogido por Epifanio, *Panarion* XXX 13, 4, reinterpreta la tradición literaria de Mc. 1, 4-6 y par. Citamos lo correspondiente a Mc. 1, 4-5[65]:

63. Cf. EPIPHANIUS, Hrsg. von K. Holl, I. *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, GCS 25, Berlin 1915, p. 350, 8-12.

64. La terminología puede ser más lucana que tradicional. Cf. NEIRYNCK, *a. c.*, p. 144-148.

65. EPIPHANIUS, I 350, 2-3.

ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων, καὶ ἐξῆλθον πρὸς αὐτὸν Φαρισαῖοι καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα.

Se trata de nuevo de una síntesis de la tradición sinóptica. Teniendo en cuenta los términos comunes a Mc./Mt. y la mención de los fariseos en Mt. 3, 7, da la impresión de que aquí fue Mt. la fuente más directa del autor del apócrifo. En definitiva los dos fragmentos citados no llegan a atestiguar una utilización del evangelio de Marcos. Se explican suficientemente con el uso de Mt. y Lc., o acaso de Mt. y la fuente del evangelio de la Infancia lucano. Es cierto que βαπτίζων aparece literalmente sólo en Mc. 1, 4: pero aquí es ὁ βαπτίζων y en el apócrifo es meramente un giro semítico en sustitución del más helenístico [66].

S. Jerónimo cita en *Contra Pelag.* III 2 [67] un episodio narrado en el *Evangelio de los Hebreos,* en que la Madre y hermanos del Señor le invitan a ir con ellos al bautismo de Juan. La frase con que dan la noticia es también un eco lejano, en un contexto a la par teológico y novelístico, de la tradición de Mc. 1, 4. La presentamos en retroversión griega:

Ἰωάννης ὁ Βαπτιστὴς βαπτίζει εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

Esta frase parece construida en su comienzo sobre la de Mt. 3, 1; aunque la alusión a la remisión de los pecados es propia de Mc. o Lc. El contexto responde por otra parte a una interpretación peculiar del problema planteado en Mt. 3, 12: por qué Cristo acude, como si fuera pecador, a un bautismo penitencial.

Tradición eclesiástica

S. Justino se refiere frecuentemente en sus obras a "las memorias de los Apóstoles" denominadas evangelios. Nos ofrece con ello un relato de la vida de Jesús muy completo, que corresponde con el de Mt. y con el de Lc. (salvo siete capítulos). Conoce a Jn., pero no parece incluirlo en esas "memorias". Da la impresión de que en su comunidad aún prevalecía la incertidumbre sobre el cuarto evangelio, debida acaso a su acogida en los círculos gnósticos. Signo del cristianismo de su tiempo es su uso de tra-

66. βαπτίζων βάπτισμα en el fragmento citado primero es un semitismo más marcado; pero, contra la opinión de BOISMARD, *a. c.*, p. 330-331, no se deduce necesariamente que sea más primitivo que el giro, mejor griego, de Mc./Lc.

67. HIERONYMUS, *Dialogus adversus Pelagianos* III 2: PL 23, 570B (V. 782).

dición oral y de apócrifos. Da dichos, hechos y detalles sobre el Señor que no se encuentran en los evangelios canónicos. Es notable que nunca cite la autoridad de "las memorias" para estos detalles. Algunos son simplemente errores, otros inferencias o interpolación tradicional judeocristiana. En su recurso a *testimonia* sobrepasa el uso restringido que se encuentra en el N. T. [68].

En su referencia a nuestra tradición sobre Juan Bautista se expresa en estos términos [69]:

Dial. 88, 3: προελήλυθεν Ἰωάννης κήρυξ αὐτοῦ τῆς παρουσίας, καὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ὁδὸν προϊὼν.

Dial. 88, 7: Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας

El último texto citado va seguido por referencias a la tradición de Mc. 1, 6/Mt. 3, 4, a la suposición popular de que Juan era el Cristo (cf. Lc. 3, 15) y a la negativa solemne del Bautista (cf. Jn. 1, 20). La predicación eclesiástica de que se hace eco Justino ha preservado los elementos fundamentales de la tradición original (Mc. 1, 4), salvo el objetivo de remisión de los pecados, que omitía ya Mt. Los elementos que conserva, los trasmite ya reinterpretados, desde las perspectivas cristianas propias a las tradiciones de Lc. y Jn.

4

TESTIMONIOS JUDIOS Y MOVIMIENTOS SECTARIOS

El testimonio de Flavio Josefo

La reseña sobre Juan Bautista en *Ant. Iud.* XVIII 116-119 (V 2) [70] trasforma al profeta de un rito penitencial en algo así como un maestro de filosofía religiosa helenística. Sabe del título dado al Bautista (Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ), pero lo

68. Cf. L. W. Barnard, *Justin Martyr. His Life and Thought,* Cambridge 1967, p. 63-74.

69. Justino, *Diálogo con Trifón* 88, 2. 7. Cf. D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II),* BAC 116, Madrid 1954, p. 460-461.

70. Flavii Josephi, *Opera,* Ed. B. Niese, IIII Berolini 1892, p. 161, 19-162, 10.

presenta como un hombre bueno, que prescribía, a los judíos que asumían su bautismo, la práctica previa de la virtud mediante la justicia para con los demás y la piedad para con Dios [71]:

> ...ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, αλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.

El afán de propaganda en los círculos culturales helenísticos ha desdibujado al profeta de penitencia de tipo veterotestamentario (o al predicador apocalíptico), que en la institucionalización de un rito se muestra heredero de la tradición sacerdotal bíblica. Hace de él un maestro de filosofía religiosa de alcance primordialmente ético. Si no supiéramos más sobre el Bautista, y no estuviéramos al tanto de la tendencia habitual de Josefo, nos costaría reconocer al predicador de la tradición original de Mc. 1, 4. Mc. 1, 5 encuentra confirmación indirecta en las frases de *Ant. Iud.* XVIII 118-119, en que se atribuye a la suspicacia de Herodes por la popularidad del Bautista el encarcelamiento y muerte de éste en la fortaleza de Maqueronte.

No hay razón de sospechar del testimonio de *Ant. Iud.* sobre el Bautista. Aunque su intención evidente sea hacer de Juan un simple moralista, se percibe tras lo que dice (a la luz del conjunto de la tradición) que Juan ha sido algo más que un predicador de la virtud y de la justicia [72]. Para poner a Juan en su medio, conservando los elementos provistos por Josefo a pesar suyo: invitación a la virtud y bautismo en vista de la virtud, no hay sino un camino: el de la tradición sinóptica [73]. La predicación y el bautismo de Juan tienen un alcance mesiánico, aun para Josefo, aunque lo esquive. Juan predica y bautiza en vista de la penitencia que debe preparar la venida del Mesías. Es lo que fluye del texto bien comprendido. Es lo que explica el éxito de Juan, las aprehensiones de Herodes y, finalmente, la muerte del Bautista [74].

---

71. *Ant. Iud.* XVIII 117: *ibid.* 161, 22-162, 1.
72. Cf. M. Goguel *Au seuil de l'Évangile. Jean Baptiste,* Paris 1928, p. 19-20.
73. Cf. J. Thomas, *Le Mouvement Baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C. — 300 ap. J.-C.),* Gembloux 1935, p. 83.
74. Cf. Dibelius, *o. c.*, p. 123-129.

Las interpolaciones del Josefo eslavónico

En los textos interpolados en la versión eslavónica del *De Bello Iudaico* de Josefo [75] encontramos fragmentos que ofrecen detalles variados sobre las tradiciones reseñadas en Mc. 1, 4-7 [76].

Goguel sostiene que en los textos eslavónicos hay tal acumulación de errores, que es difícil reconocer la huella de una tradición histórica sólida: en ningún punto representan una tradición independiente de las que ya conocemos [77]. Para Scobie la versión eslavónica de Josefo es una compilación, hecha de varias fuentes en el período bizantino: el autor de las adiciones sobre Jesús y el Bautista era claramente un cristiano [78]. En cambio Berendts las atribuye al mismo Josefo, que habría borrado en una segunda edición las secciones referentes a Cristo y los cristianos [79]. Frey descarta que pueda tratarse de una interpolación posterior de un cristiano que pretendiera hacerlos pasar por auténtico Josefo. Para el autor de la interpolación la figura del Bautista resulta chocante. Ha recibido esos elementos de tradición popular y muestra en su utilización que la personalidad del Bautista no le es plenamente comprensible y le resulta poco simpática; pero busca hacerle justicia, porque tiene claro que no se trataba de un contradictor de Dios. No hay dependencia de los

75. El primer fragmento sobre el Bautista está tras *Bell. Iud.* II 7, 2. Es claramente una interpolación. El segundo, al fin de II 9, 1, por lo menos sospechoso de interpolación. El tercero, sigue inmediatamente y es el mismo caso. Cf. J. Frey, *Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht*, Dorpat 1908, p. 18-19.

76. Citamos la traducción alemana de A. Berendts, *Die Zeugnisse von Christentum im slavischen "De Bello Judaico" des Josephus*, TU 14/4, Leipzig 1906, p. 6-7: Damals aber wandelte ein Mann unter den Juden in absonderlichen Gewändern, indem er Rindsfelle an seiner Körper angeklebt hatte, überall da, wo nicht von seinem Haar bedeckt war. Aber dem Gesicht nach war er gleich wie ein Wilder. Der kam zu den Juden und rief sie zur Freiheit auf, sagend: "Gott hat mich gesandt, dass ich euch zeige den Weg des Gesetzes, auf dem ihr euch befreien werdet von vielen Gewalthabern. Und es wird nicht über euch herrschend sein ein Sterblicher, nur der Höchste, der mich gesandt hat".

Und da dieses das Volk gehört hatte, war er froh. Und es ging ihm nach ganz Judäa, das ihm Umkreise von Jerusalem liegt.

Und nichts anderes tat er ihnen, als dass er sie in die Flut des Jordans eintauchte und entliess, sie anweisend, sie möchten ablassen von bösen Werken, und es werde ihnen gegeben werden ein Kaiser, der sie befreien und alles Unbotmässige ihnen unterwerfen, selbst aber niemand unterworfen sein werde, von dem wir sprechen. Die einen lästerten, die andern aber gewannen Glauben.

77. Cf. Goguel, *o. c.*, p. 26-33.

78. Cf. Scobie, *o. c.*, p. 22.

79. Cf. Berendts, *o. c.*, p. 30-31 y 75-76.

evangelios. El anuncio mesiánico del Bautista aparece aquí con color político y la misma predicación de penitencia es relacionada con una idea política. Frey concluye que quien ha puesto tal predicación en boca del Bautista era un escritor que: 1) conocía la predicación de penitencia y el anuncio mesiánico de Juan, sólo en su contenido, no en su formulación; 2) la ha formulado según su propia comprensión y lo ha hecho poniéndose en contra de los intentos de sublevación. Quien así escribe sólo puede ser un judío, que ha formulado el mal entendido anuncio mesiánico del Bautista desde su propio punto de vista, conforme a su ideal mesiánico, judeo-nacional, coloreado políticamente [80].

Reconocemos el acierto básico de esta interpretación. Los fragmentos tienen un colorido de tradición popular, relativamente antigua y palestinense, que no puede atribuirse al traductor eslavónico ni a un interpolador bizantino. Pero opinamos que la dependencia respecto a la tradición evangélica es mayor. No sólo ha podido tomar de ésta la caracterización del Bautista —ampliada sí por tradición popular— sino el mismo carácter mesiánico de la predicación de Juan. Algunos de los temas de la predicación mesiánica de Juan en el fragmento, recuerdan extrañamente términos del evangelio de la Infancia de Lc., en concreto del *Benedictus* (Lc. 1, 68-79). El fragmento II, al fin de *Bell. Jud.* II 9, 1, narra algo plenamente ajeno a los evangelios: el Bautista es conducido ante Arquelao y los escribas. El único precedente de esta cronología es la que ya hemos encontrado en el *Evangelio de los Ebionitas*: la entrada en escena de Juan bajo Herodes el Grande. La conducción ante el tribunal recuerda episodios cristianos como los narrados en Act. 4, 1-22; 5, 21-41. Es posible que la raíz de la tradición popular, que ha hallado un remanso en las interpolaciones, sea la misma tradición jerosolimitana común a Lc. y Jn.; pero ya retocada con motivos legendarios. Es posible que el interpolador fuera un judío relacionado con los círculos ebionitas. Realiza sus inclusiones en una época en que el *De Bello Iudaico* circulaba entre los judíos como correctivo a las tendencias mesiánico-nacionalistas, inflamadas, que iban a llevar a la catástrofe de la segunda guerra judía. Acaso en los primeros años de Nerva o de Adriano, cuando muchos judíos ponían su esperanza en la benevolencia imperial. Se confía en un emperador liberador y no en un rey de sublevación mesiánica. Un emperador que mantenga su plena autoridad, pero conceda la mayor autonomía a la teocracia judía, de modo que queden subordinadas a ésta las de-

80. Cf. FREY, *o. c.*, p. 28-37.

más autonomías y aún las autoridades provinciales. Se trata de un mesianismo nacional conciliado con el Imperio, prescindiendo para ello de la mediación de un Mesías personal. Así resulta más absoluta la teocracia. El autor pudo haberse inspirado en el oráculo sobre Ciro de Is. 41. Podría ser en definitiva la mentalidad de un saduceo superviviente a la catástrofe de la primera guerra judía.

Juan Bautista y movimientos sectarios

El judeocristianismo sectario que está en el origen de las pseudo-clementinas explica el nacimiento de la multiplicidad de sectas judías a partir de Juan Bautista [81]. Habla de discípulos de Juan, que se sobrestimaron y apartaron del pueblo, predicando a su maestro como Mesías [82]. Juan, cuyo bautismo salva del Juicio, ha llegado a ser un concurrente de Jesús. Se hallan huellas en el N. T., donde Juan es cada vez más disminuido (cf. Jn. 3, 30) [83]. Notas características de la secta juanista en el s. I parecen haber sido: 1) el bautismo de Juan, conservado en la secta y administrado a los que querían entrar; 2) La oposición anticristiana: Hicieron pronto de su maestro un Mesías, en oposición al Mesías de los cristianos. Tras una primera etapa de simpatía (que traslucen las primitivas fuentes cristianas sobre el Bautista), debió seguir otra de indiferencia y otra de envidia. Al no venir el Mesías esperado por los juanistas, éstos trasportaron sobre Juan prerrogativas mesiánicas. Por lo menos desde entonces data la polémica contra los cristianos, que se trasparenta en el IV evangelio y por lo tanto existía en Asia Menor a fines del s. I [84]. Hay que reconocer que nuestra evidencia sobre los sectarios de Juan es muy limitada. El pasaje de Act. 18, 24-19, 7 puede significar simplemente que había primitivos discípulos, que habían sido bautizados con agua durante el ministerio de Jesús (Jn. 3, 22. 26), antes de que fuese conferido el Espíritu [85], pues esos discípulos no muestran oposición a aceptar la plena iniciación cristiana.

Las *Recognitiones* seudoclementinas son obra del s. III, con fuentes probables del s. II. Las formas siríacas y latina de las *Recognitiones* difieren significativamente, al menos en uno de los

81. *Rec.* I 53, 5. Cf. *Die Pseudoklementinen, II Recognitionen in Rufins Übersetzung,* Hrsg. von B. Rehm, GCS 51, Berlin 1965, p. 39, 3-4.
82. *Rec.* I 54, 8: II 39, 22-24.
83. Cf. HAENCHEN, *o. c.*, p. 44-45.
84. Cf. THOMAS, *o. c.*, p. 113-114.
85. Cf. Jn. 7, 39; 20, 22; Act. 1, 5 etc.

pasajes en que el Bautista es llamado el Mesías. Puede ser indicio de un desarrollo teológico sobre este punto, que sólo gradualmente se abrió camino en la literatura [86]. Todo esto nos permite trazar una línea de desarrollo, en que grupos extremos de sectarios del Bautista fueron atribuyendo a su maestro rasgos mesiánicos, en contraposición al cristianismo. La redacción del evangelio de Juan, y posiblemente ya el de Lucas, atestiguan estadios tempranos de esta evolución dentro de la secta. Las mismas *Recognitiones* parecen atestiguar todavía una controversia a nivel de individuos aislados [87].

Las *Homilías* seudoclementinas desarrollan una curiosa teoría de "syzygías" entre los hombres, en que el personaje posterior de cada pareja sobrepuja a su predecesor. Explican así que Jesús sea superior a Juan [88], quien es sólo precursor de Jesús [89]. El Señor tuvo 12 apóstoles, el número de los meses solares. Juan Bautista tuvo 30 discípulos escogidos, el número de los meses lunares. El primero y más probado de estos 30 fue Simón Mago [90], un samaritano nacido en Alejandría, educado en el helenismo y en la magia [91]. Al viajar Simón a Egipto para ejercer la magia, privado ya de Juan, le sucede en la herejía Dositeo, anunciando falsamente su muerte; pero al volver Simón se le somete [92]. Los heresiólogos del s. II enumeran a Simón y Dositeo entre los heresiarcas judíos de mediados del s. I. San Ireneo presenta a Menandro, discípulo de Simón Mago, como maestro de Satornil y Basílides. Cabría pensar que en el suelo antijudío de Samaria el movimiento reformador escatológico del Bautista llegó a ser una herejía por obra de Dositeo y se trasformó en una gnosis ascética, que se de-

86. Cf. BROWN, *o. c.*, p. LXVII-LXVIII.

87. *Rec.* I 60, 1-4: II 49, 9-21; Et ecce unus ex discipulis Johannis adfirmabat, Christum Johannem fuisse, et non Iesum; in tantum, inquit, ut et ipse Iesus omnibus hominibus et prophetis maiorem esse pronuntiaverit Johannem. Si ergo, inquit, maior est omnibus, sine dubio et Moyseo et ipso Iesu maior habendus est. Quod si omnium maior est, ipse est Christus. Ad haec Chananaeus Simon respondens adseruit Johannem maiorem quidem fuisse omnibus prophetis et omnibus qui sunt filii mulierum, non tamen maiorem esse filio hominis. Et ideo Iesus quidem et Christus est, Johannes vero solum propheta est, et tantum interest inter precursorem et eum qui praecurrit, et quantum interest inter eum qui legem dat et eum qui legem servat. Haec autem et his similia prosecutus siluit etiam Chananaeus.

88. *Hom.* II 16, 1-17, 5. Cf. *Die Pseudoklementinen, I Homilien,* Hrsg. von B. Rehm, GCS 42, Berlin 1953, p. 41, 14-42, 14.

89. *Hom.* II 23, 1: I 44, 16-19: τὸ δὲ παρεισελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον γέγονεν οὕτως· Ἰωάννης τις ἐγένετο ἡμεροβαπτιστής, ὃς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον ἐγένετο πρόοδος·

90. *Hom.* II 23, 2-4: I 44, 19-45, 2.

91. *Hom.* II 21, 3-22, 7: I 43, 2-44, 16.

92. *Hom.* II 24, 1-7: I 45, 2-22.

sarrolla, acorralando el momento apocalíptico, con Simón Mago, discípulo del Bautista. Por fin con Menandro, quien, como discípulo de Simón, hace de gnosis y bautismo el punto central de su doctrina y actividad[93]. Pero la genealogía de las sectas judías y de las herejías cristianas primitivas es explicada de diversas maneras según los autores cristianos de los siglos II y III[94]. La vinculación de los considerados como primeros heresiarcas con Juan Bautista puede deberse simplemente a la polémica con los sectarios mucho más tardíos del Bautista, que debía ser muy viva en el círculo judeocristiano extremo de donde proceden los escritos seudoclementinos.

Como conjetura, podemos sospechar que hubo sectarios del Bautista que consideraron la ruina de Jerusalén como el juicio de cólera profetizado por su maestro (cf. Mt. 3, 11-12/Lc. 3, 16-17). Para confirmar esta conjetura habría que demostrar plenamente que esta predicación apocalíptica se remonta de hecho al Bautista. Cuestión que consideraremos más adelante.

Los mandeos, a pesar de su veneración por el Bautista y el Jordán, no tienen nada que ver con los antiguos discípulos de Juan. Son más bien una secta gnóstica surgida siglos después. Su rito bautismal depende del nestoriano. La veneración del Bautista se integró en sus escritos en tiempo islámico[95]. La literatura mandea fue compilada alrededor del s. VIII. No llega a proveernos de material precristiano, que pueda haber entrado en la Iglesia primitiva vía Juan Bautista, ni de tradiciones genuinas sobre la vida y el martirio de Juan. Los elementos judíos y cristianos entraron en el mandeismo por medio del marcionismo y del maniqueismo, probablemente a través de tradiciones apócrifas. Ciertamente en parte por el cristianismo siríaco. Fue la invasión árabe la que obligó a los mandeos a presentar al Bautista como su profeta[96]. Frente a las autoridades islámicas apelaron muy pronto a Juan. Aun hoy día dicen: "Juan es nuestro profeta, como Jesús o Mahoma". En todos sus puntos se ve la dependencia de la tradición mandea sobre Juan respecto a la tradición oficial y apócrifa cristiana, exagerada hasta lo legendario con motivos y representaciones mandeas. El bautismo y la figura de Juan han de verse de una vez por todas sin conexión alguna con los mandeos. La secta mandea debe ser en su origen independiente del

93. Cf. E. LOHMEYER, *Das Urchristentum, 1. Johannes der Täufer*, Göttingen 1932, p. 37-39.
94. Cf. las notas de G. BARDY a Eusebio HE IV 22, 5: *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, I, SCh 31, Paris 1952, p. 200-201.
95. Cf. OEPKE, *a. c.*, p. 534.
96. Cf. SCOBIE, *o. c.*, p. 27-31.

movimiento de Juan. Conforme a las fuentes que nos son asequibles, Juan Bautista y sus seguidores no han tenido ninguna relación con los mandeos [97].

5

LA TRADICION SOBRE JUAN EN Mc. 1, 6

Al sostener el carácter original de la tradición recogida en Mc. 1, 4-5, hemos descartado ya implícitamente la opinión que ve en el modo de vida del Bautista en Mc. 1, 6 algo salido de la cita profética en Mc. 1, 2-3. Según Schmidt, el evangelista, que ha puesto al comienzo la cita, ha introducido esos rasgos en el relato del Bautista [98]. En cambio Marxsen señala la posibilidad de que Mc. 1, 6 (acaso con 1, 7) haya sido trasmitido independientemente con anterioridad a Mc. Muestra de que la tradición del desierto estaba ya vinculada con la del Bautista antes de Mc. Lo propio del evangelista habría sido el juntar ambas tradiciones y fundarlas en el A.T. con una cita mezclada [99]. Bultmann sigue a Schmidt en considerar el ἐν τῇ ἐρήμῳ del v. 4 y con ello el v. 6 como secundario, porque este fragmento hace del Bautista jordano un predicador de desierto. Los considera añadidos específicamente cristianos, ya que la concepción del Bautista como predicador de desierto se relaciona con la perspectiva cristiana, que ve en él al Precursor de Jesús según Is. 40, 3 [100].

Nuestras premisas son radicalmente diferentes. No son los textos proféticos los que han llevado a fraguar la tradición sobre Juan. Esta refleja un acontecimiento que ha podido ser interpretado a la luz de los textos. Queda sin embargo un margen de interacción cuando la tradición se fija literariamente subrayando su carácter de cumplimiento. Hay que reconocer que la descripción de Mc. 1, 6 no sucede por intereses "biográficos", sino para documentar el hecho de la vida en el desierto del preparador del camino (Is. 40, 3) [101]. Sin embargo el hecho en sí no tiene nada de extraño. El caso del Bautista representa la vida del nómada

97. Cf. K. Rudolph, *Die Mandäer*, I-II. Göttingen 1960/61, p. 66-80.
98. Cf. Schmidt, *o. c.*, p. 21-22.
99. Cf. Marxsen, *o. c.*, p. 21-22.
100. Cf. Bultmann, *o. c.*, p. 262.
101. Cf. J. M. Robinson, *o. c.*, p. 17-18.

en el desierto, que no duda en comer pequeños insectos. El alimento referido representa lo que crece por sí mismo en la naturaleza. El Bautista puede haber sentido que viviendo en la naturaleza estaba viviendo más próximo a Dios. Como en casos anteriores de la tradición israelita, puede representar un repudio de la civilización como corruptora [102]. Sea cual fuere la relación del Bautista con Qumran, en la hipótesis de que pudo haber roto con la comunidad, no rompió con el desierto ni con la corriente de ascetismo, purificación y separación de los males de la civilización [103]. Mc. 1, 2-3 por una parte y Mc. 1, 6 por otra se responden bajo forma de inclusión y evocan la verdadera personalidad del Bautista [104].

El texto de Mc. 1, 6

καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου
καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ,
καὶ ἔσθων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

La transmisión textual de Mc. 1, 6 muestra primero el afán de suavizar una transición brusca. Es lo que pretende la variante: ἦν δὲ ὁ Ἰωάννης en **k** (A D W) θ pm sy^p sa^{pt} bo^{pt}. Otra corrección había optado por prescindir del ἦν y nos llega en versiones bohárica, que atestiguan parcialmente las lecciones: καὶ ὁ Ἰωάννης y καὶ Ἰωάννης δὲ. En definitiva, han tratado de mejorar una sutura que pareció muy pronto demasiado desgarrada. Es un indicio bastante notable de que la caracterización del Bautista reseñada en Mc. 1, 6 no pertenecía a la tradición original, recogida por el evangelista en Mc. 1, 4-5. El evangelista ha retomado esta caracterización de otra fuente y ha acoplado ambas tradiciones con poca destreza.

Un copista intentó explicar mejor el vestido del Bautista sustituyendo τρίχας (pelos) por δέρριν (piel). De hecho la variante nos ha llegado en Da. Más notable es que tanto en D como en la Itala falte la segunda frase del versículo. Esta omisión refleja el texto original. Mc. 1, 6a pudo entenderse como alusión al vestido de los profetas descrito en Zac. 13, 4. Una vez asentada la identificación del Bautista con Elías *redivivus*, todo impulsaba a com-

102. Cf. BROWNLEE, *a. c.*, p. 71.
103. Cf. J. A. T. ROBINSON, *a. c.*, p. 177.
104. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 323.
105. Cf. BARRET, *o. c.*, p. 144.

pletar su descripción con un detalle (Mc. 1, 6b), cita implícita de 2 Re. 1, 8. La ausencia de esta segunda parte en la tradición occidental de Mc. nos permite descubrir la intrusión. Mc. 1, 6 en su texto más corto y probablemente más original no sugiere a Elías [105]. Los términos en litigio rompen la estructura de la frase en Mc. y el paralelismo entre los dos participios. Además se leen en forma idéntica en Mt. 3, 4; cuando en conjunto Mc. 1, 6 reviste una forma literaria diferente. El texto occidental nos da la lección mejor. El texto común es una armonización con el de Mt. [106]. Asistimos pues a un caso de proyección creadora del texto profético, de la reflexión teológica, sobre la tradición fijada literariamente. Este estadio no se refleja hasta la redacción mateana y el *textus receptus* de Mc. 1, 6 por haber sido armonizado con el de Mt. El de Mc. 1, 6ac, que podemos considerar el auténtico, responde a una tradición original, probablemente trasmitida con independencia de Mc. 1, 4-5 y acaso por tradición oral.

El texto de Mt. 3, 4

Mateo se mueve con gran libertad en la composición de los elementos que se encuentran ya reunidos en Mc. 1, 2-6. Al presentarnos la predicación de penitencia de Juan (Mt. 3, 1-2), interpreta eclesiásticamente la tradición reseñada en Mc. 1, 4. La interpretación escriturística dada por Mc. 1, 2-3 queda reducida a una cita reflexiva, en aposición, limitada al texto de Is. 40, 3 (Mt. 3, 3). Luego coloca la tradición de Mc. 1, 6 intercalada, e interpolada, antes de retomar la tradición de Mc. 1, 5 en Mt. 3, 6. Esta es su presentación del texto sobre el vestido y alimentos del Bautista (Mt. 3, 4):

> Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου
> καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ·
> ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.

Mateo ha recogido, ordenado y aclarado los elementos de tradición reseñados por Mc. Le ha parecido más lógico presentar la entrada en escena del Bautista antes de dar su interpretación escriturística. Si prescinde aquí de Mal. 3, 1 es porque reserva la cita para un contexto mejor (Mt. 11, 10), en que aparecerá como

106. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 322-323.

exégesis del mismo Jesús. Le ha parecido más adecuado completar la presentación del Bautista, con los datos de que le provee Mc. 1, 6, antes de reseñar el éxito pleno de su misión. Es la oportunidad que aprovecha para explicitarnos el alcance de la profecía de Mal. aquí omitida con su cita implícita de 2 Re. 1, 8. Las modificaciones que aporta a la frase marcana no son pues puramente gramaticales y estilísticas. Tampoco hay que exagerar el alcance de la añadidura mateana. La reflexión teológica encuentra una ocasión de cita implícita, limitándose a completar los datos tradicionales con un elemento más, que podía darse por supuesto.

La tradición de Lucas y Juan

Lucas sabe que el Bautista se distinguía por la austeridad de su vestido de hombre del desierto (Lc. 7, 25). Sin embargo suprime toda otra referencia a esta caracterización de Juan. Puede explicarse la omisión por la delicadeza reconocida de este evangelista, que busca suavizar las expresiones bruscas o los tonos demasiado vivos. No cabe duda de que la figura del Bautista, con tal túnica y ese género de alimentación, resultaría un tanto chocante, propia de un salvaje, a los ojos de los habitantes refinados, o por lo menos aseados, de la civilización urbana helenística. Puede ser una razón de la supresión de esos rasgos, pero no precisa ser la única, Mientras Mc. 9, 11-13 y Mt. 11, 14; 17, 10-13 recogen la identificación del Bautista con Elías *redivivus,* Lucas pasa por encima de esta interpretación. Muestra conocerla, y pretende corregirla, cuando explica en su evangelio de la Infancia que Juan habría de ser quien precedería al Señor Dios "con el espíritu y el poder de Elías" (Lc. 1, 17). Descarta lo que puede llevar a entenderla como una reviviscencia, traslucida aún en una identidad de vestimenta. La explica como una equiparación de dones carismáticos. Se comprende así que Lucas prefiera omitir los rasgos que podían sugerir una identificación de personas.

Hay una relación evidente entre la tradición teológica de Lucas y la del IV evangelio. Aquí el rechazo de la identificación con Elías pasa a ser una negativa rotunda, puesta en boca del mismo Bautista (Jn. 1, 21). Dado este afán por recusar la interpretación apocalíptica del Bautista, no es sorprendente que pase también por alto esa caracterización mediante la vestimenta del antiguo profeta.

Tradición apócrifa

El *Evangelio de los Ebionitas* (en el fragmento citado por San Epifanio, *Panarion* XXX 13, 4-5) da la impresión de resumir y ampliar con un dato propio la tradición de Mc. 1, 4-6, completada en función de Mt. 3, 4:

καὶ εἶχεν ὁ Ἰωάννης ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου
καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ.
καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἡ τοῦ μάννα. ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ.

La estructura de la frase corresponde al evangelio de Mt. De ahí pudo haber tomado el redactor los términos que tiene comunes con Marcos. Como el giro inicial recuerda el comienzo de Mc. 1, 6, no queda excluido que se trate de una concordancia antigua de los dos textos, con predominio del de Mt.

La sustitución de τροφή por βρῶμα responde a un fenómeno que explica muchas variantes en la trasmisión manuscrita de documentos. Se pretende subrayar el significado de una frase cambiando los sustantivos por otros equivalentes, o acaso de significado totalmente diverso. Sustitución que puede llevar a una modificación de la estructura de la frase [107]. El cambio de sustantivo puede reflejar aquí un interés especial por el alimento. Insiste en la miel silvestre, a la que atribuye un sabor como el del maná y la adorna como torta hecha con aceite. En cambio suprime las langostas. Parece esto un dato del vegetarianismo de los círculos encratitas a quienes se dirige este apócrifo. Por su vegetarianismo han corregido el texto mateano, inspirándose en Ex. 16, 31b, cambiando ἀκρίς (langosta) por ἐγκρίς (galleta) [108].

Ecos eclesiásticos

S. Justino, en *Dial.* 88, 7, da una síntesis de la misión de Juan en que parece combinar temas de Mc. y Mt. con elementos de la tradición de Jn. Da la impresión de que la catequesis oral ha construido una primitiva armonía evangélica. Sobre la descripción del Bautista se expresa así:

107. Cf. A. DE SANTOS OTERO, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas*, PTSt 6, Berlin 1967, p. 11.
108. Cf. BOISMARD, *a. c.*, p. 322-323.

καὶ ζώνην δερματίνην καὶ ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου μόνον φοροῦντος
καὶ μηδὲν ἐσθίοντος πλὴν ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.

El apologista no parece captar el alcance originario del vestido interpretado como alusión a Elías apocalíptico. Su insistencia en el μόνον y el μηδὲν ... πλὴν nos permite ver la tradición catequética sobre el Bautista ya orientada en una línea de parenesis ascética.

La referencia está aún más vacía de implicaciones apocalípticas en la rápida alusión que hace Clemente Alejandrino [109]:

ὁ δὲ μακαριος Ἰωάννης ... τὰς τῶν καμήλων εἵλατο τρίχας.

Para el maestro espiritual, orientado a una mística cognoscitiva, Juan es un bienaventurado del pasado. Si alude a su vestimenta peculiar es como ejemplo de una vida auténtica y simple en un contexto de corrección del lujo.

La tradición de Josefo

En su reseña de *Ant. Iud.* XVIII 116-119 (V 2) Josefo ignora esta descripción del Bautista. Si la conoció tuvo buenas razones para omitirla, porque el vestido de pelos de camello, el cinturón de cuero y la comida silvestre, no concuerdan exactamente con el manto filosófico con que ha venido a cubrir los hombros del Bautista. No es precisamente la imagen de un filósofo cínico la que Josefo pretende dar a sus lectores griegos en su retrato de Juan.

En cambio el Josefo eslavo en su primer fragmento interpolado recoge con gran interés una descripción del Bautista, cubierto de pieles, donde no le cubría su propio cabello: con un aspecto de salvaje [110]. En el fragmento III hay una alusión explícita a la alimentación vegetariana, cortezas y raíces [111]. Esto confirma nuestra opinión anterior de que se trata de fragmentos que recogen tradición popular, ya marcada por el folklore y la leyenda, en el marco de la difusión de esta obra como propaganda

109. *Paidagogos* II 112, 1. Cf. CLEMENS ALEXANDRINUS *Werke,* Hrsg. von. O. Stählin, GCS 12, Berlin 1936², I 224, 2.

110. Texto citado anteriormente. Cf. nota 76.

111. En traducción de BERENDTS: Und dieses antwortete er und sprach: "rein bin ich, als welchen mich eingeführt hat Gottes Geist, und mich nährend von Rohr und Wurzeln und Holzspänen".

antibelicista, previa al estallido de la segunda guerra judía. El interpolador pudo ser un judío en relación con los círculos ebionitas. El autor de los fragmentos se extiende sobre los alimentos, desviándose mucho de los evangelios. Le resulta chocante la figura del Bautista. Ha recibido esos elementos de una tradición y muestra al utilizarlos que la personalidad del Bautista no le es plenamente comprensible y simpática.

Descubrimos así una tradición popular, al margen del N. T. y acaso de la tradición cristiana, que en su formulación actual puede remontarse a fines del s. I o comienzos del II. Su valor queda en que nos confirma el aspecto externo, extremadamente ascético del Bautista, como un rasgo cierto que causó honda impresión en sus contemporáneos y pasó luego a la leyenda.

Sentido de esta caracterización del Bautista

Marcos no cuenta casi nada de la predicación o actividad de Juan. En cambio menciona su dieta y vestido, porque estos detalles construyen progresivamente una confirmación del papel de Juan como precursor. Su vestido pudo ser como el de Elías (cf. 2 Re. 1, 8; 2, 8. 13-14), aunque Marcos no pretende todavía explicitar esta identificación. Su dieta, la de los nazaristas estrictos de la antigüedad. Queda implícita la alusión a Mal. 3, 23. 24 (4, 5-6), que afirma que Elías vendrá justo antes del fin a "restaurar" (LXX). En el judaísmo se había concebido esta restauración como un arrepentimiento masivo de parte de Israel. Si "todos" se arrepienten ahora a las palabras de Juan, cabe pensar que es el Elías que había de venir [112]. Marcos ha recogido datos de tradición antigua (Mc. 1, 4-6), porque los recibe ya entendidos como cumplimiento del anuncio profético (Mc. 1, 2-3).

Mt., después de la tradición más antigua sobre el Bautista (Mt. 11, 12), aporta también otra más reciente (Mt. 11, 13-15; Mc. 9, 11-13) [113]. El vestido descrito coincidía en general con el atribuido a los profetas en Zac. 13, 4. Se preocupa de añadir un elemento más para que los dos rasgos aludan al de Elías (2 Re. 1, 8).

La concrección del vestido, en los dos trazos que aluden al Elías apocalíptico, se remonta con toda probabilidad al judeocristianismo palestinense. Podría ser una construcción midráshica sobre 2 Re. 1, 8; pero corresponde también al ascetismo extremado del

112. Cf. WINK, *o. c.*, p. 2-3.
113. Cf. H. KAHLEFELD, *Die Gestalt des Täufers in den Evangelien:* Bibel und Kirche 25 (1970), p. 21-22.

Bautista, que nos atestiguan el conjunto de la tradición sinóptica, el evangelio de los Ebionitas y los fragmentos interpolados en el Josefo eslavo. Se apoya pues en última instancia en el recuerdo histórico de la manifestación del Bautista. Este vestía y comía en el marco de extremado ascetismo de un beduino solitario. Su apariencia misma causó una impresión notoria, que, por un canal de tradición popular, nos llega con retoques folklóricos en la descripción del Josefo eslavo. En la tradición judeocristiana palestinense el recuerdo de su extraño vestido se combina con una interpretación midráshica de 2 Re. 1, 8 (una vez que ha sido aceptada en los círculos más influyentes la identificación del Bautista con el Elías apocalíptico) [114]. Esta conjunción da por resultado el nuevo dato que amplía la tradición sobre el vestido en Mt. 3, 4 (Mc. 1, 6b) y parte de los documentos cristianos posteriores. La noticia sobre la dieta silvestre (Mc. 1, 6c) empareja con la tradición original (Mc. 1, 6a), confirmando que esta caracterización se remonta a los recuerdos contemporáneos del Bautista, continuador de una tradición israelita de ascetismo estricto.

* * *

Las noticias sobre Juan Bautista, el éxito de su predicación penitencial y su carácter ascético, nos han llegado integradas en la composición literaria de Mc. No es el evangelista quien ha configurado el relato para darle el sentido de cumplimiento profético. Lo utiliza sin ampliaciones biográficas o doctrinales, de que podía disponer, porque sólo le interesa la figura de Juan, entendida escatológicamente, en relación con el ministerio de Jesús.

El bautismo de Juan era un rito original y dio pie a su apodo. Se sintió su entrada en escena como algo nuevo. Su manifestación en el "desierto" corresponde a una expectación mesiánica contemporánea y a una arraigada tradición bíblica. En esto coincide con los sectarios de Qumran, de quienes le distancian los rasgos proféticos de su figura y mensaje. Juan estaba convencido de que el día de la cólera se acercaba y sólo podía evitarse con una conversión auténtica. Su bautismo era el signo profético de la reconciliación con Dios. Su aparición como un nuevo profeta hizo impacto entre los judíos palestinenses. Mc. 1, 4-5 ha incor-

114. Ya hemos visto la reacción contraria en los círculos en que fragua el evangelio de Jn. En esta misma corriente de la antigua Iglesia prosigue por otro lado la expectación de Elías, pero proyectada en el futuro, de modo que de nuevo un "Elías" sea precursor del retorno del Señor (Apoc. 11, 6; Ex. 9, 23 y 1 Re. 18, 44-45). Cf. SCHLATTER, *o. c.*, p. 54.

porado a su relato una tradición oral ya estereotipada y que refleja la primera impresión de entusiasmo suscitada por el predicador, que se dio a conocer en el "desierto" y ponía en práctica, como rito penitencial, un bautismo en las aguas del Jordán.

También la tradición de Mc. 1, 6 refleja, por otra línea de trasmisión, la impresión producida en sus contemporáneos por el ascetismo del Bautista. El conjunto de la tradición de Mc. 1, 4-6 refleja un acontecimiento que pudo ser interpretado a la luz de *testimonia* de la teología apocalíptica (Ex 23, 20 + Mal. 3, 1 + Is. 40, 3). Al fijarse literariamente la tradición se produjo una interacción entre el relato y la reflexión escriturística. Un midrash judeocristiano palestinense de 2 Re. 1, 8 parece haber marcado su huella en Mt. 3, 4 y en el *textus receptus* de Mc. 1, 6. Es un apoyo más para la identificación del Bautista con el Elías apocalíptico. Especulación judeocristiana primitiva, mantenida por Mc. y Mt., contra la que empieza a reaccionar Lc. y que Jn. rechaza. La tradición apócrifa y eclesiástica posterior sólo se interesa por el rasgo en cuanto sirve a una parenesis ascética.

Mt. utiliza una fuente que da un marcado tinte escatológico a la predicación penitencial del Bautista (Marcos pudo haber prescindido de estos datos, porque no encaja en su perspectiva la predicación del Bautista profeta de un juicio escatológico inminente). En lo demás, la presentación de Mt. se distancia un poco más de la tradición originaria. Trasparenta la intención de que el Bautista sirva de predicador de la comunidad eclesiástica. A la par confirma la originalidad y carácter primitivo de la tradición de Mc. Lc. escribe ya como un historiador. Imita el lenguaje bíblico, amengua la actividad del Bautista y se despreocupa de volver a trazar su paralelismo con Jesús. La teología lucana incide en la explicación de la vocación del Bautista. Le interesa presentarlo como el último representante de los profetas del A. T. Recoge, al parecer de la misma fuente, la predicación controversial y escatológica que reseñaba ya Mt. Le añade una catequesis moral. Lucas ya está al tanto de la especulación que tendía a identificar a Juan con el Cristo. Quizás por eso interpreta de lleno su misión en el pasado de Israel, como preludio histórico del kerygma de Jesús y de la misión eclesiástica. El IV evangelio ha trasformado la tradición originaria sobre la misión del Bautista en una misión evangélica. La presenta dentro de un esquema dogmático. El Bautista, heraldo del Señor, representa a todos los capaces de preparar su camino.

En apócrifos se encuentra eco de nuestra tradición sobre el Bautista. El Evg. Ebion. no aporta ningún elemento confirmativo

o aclaratorio. Es ya una reinterpretación tendenciosa de las tradiciones literarias. El Evg. Hebr., un eco lejano en un contexto teológico anovelado. La predicación eclesiástica posterior trasmite elementos tradicionales desde las perspectivas cristianas, propias sobre todo de Lc. y Jn.

Flavio Josefo trasforma al profeta de un rito penitencial en un maestro de filosofía religiosa helenista, pero se percibe tras lo que dice que la actividad de Juan tenía un alcance mesiánico. Las interpolaciones del Josefo eslavónico pueden reflejar una tradición muy antigua (jerosolimitana), ya retocada con motivos legendarios. Confirma el carácter profético y ascético del Bautista, aunque dando un colorido peculiar a su orientación mesiánica.

La secta juanista se fue desarrollando gradualmente en el s. I, en creciente oposición al cristianismo. Al no venir el Mesías que esperaban, algunos trasportaron sobre Juan prerrogativas mesiánicas. La polémica cristiana contra esta actitud se trasluce ya en Lc., más en Jn. y sobre todo en el judeocristianismo de las seudoclementinas. No queda muy clara la conexión existente entre esos sectarios y los herejes gnósticos del s. II. Es posible que fuesen un incentivo al mantenimiento de la secta las catástrofes de las sublevaciones judías, que pudieron ser consideradas como el juicio apocalíptico profetizado por el Bautista. La apelación de los mandeos a Juan no es otra cosa que un recurso apologético, surgido muy posteriormente por las necesidades de supervivencia de esta secta gnóstica.

CAPÍTULO III

EL PROFETA MESIANICO

La tradición sobre el Bautista predicador de penitencia (Mc. 1, 4-5) es originaria y contemporánea de su entrada en la escena histórica. La caracterización por su vestido y alimento (Mc. 1, 6) refleja la impresión producida entre los testigos de su actividad y en la voz popular, aunque en su primera parte ha sido detallada como midrash cristiano de 2 Re. 1, 8. Juan predicó abiertamente a todos, amonestando sobre el "Día del Señor" inminente. Su misión animaba a los israelitas a estar prestos para el advenimiento del Mesías. Su bautismo era una iniciación, una vez por todas, en el resto purificado del Israel verdadero [1]. Al que reconociese sus pecados y se decidiese a comenzar una nueva vida, Juan le podía salvar del bautismo de fuego con el bautismo de agua. Entendido así Juan mismo es una figura escatológica. No sólo un precursor, sino en cierto sentido una contrapartida del Venidero, del Juez trascendente. En la perspectiva de Juan el objetivo de éste sería realizar el Juicio, no dar antes oportunidad para conversión y salvación. Cuando entendemos esta predicación de juicio y gracia de Juan y recobramos esta imagen, casi escondida bajo repintura cristiana, comprendemos que los cristianos hayan reclamado a Juan como precursor de Jesús y a la par que el Bautista llegara a ser considerado como cabeza por una secta. El mismo no pretendía ser "el Venidero", sino solamente su precursor. En esto tiene razón la interpretación cristiana [2]. La pre-

1. Cf. J. PRYKE, *The Sacraments of holy Baptism and holy Communion in the Light of the ritual Washings and sacred Meals at Qumran:* RQ 5 (1966), p. 546-547.
2. Cf. HAENCHEN, *o. c.*, p. 43-44.

dicación mesiánica del Bautista nos ha llegado ya reinterpretada por la fe cristiana. La frase sobre el venidero ha experimentado modificaciones y variantes importantes. La frase principal se encuentra en ocho formas diferentes: Mc. 1, 7; Mt. 3, 11; Lc. 3, 16; Act. 13, 25; 19, 4; Jn. 1, 15. 27. 30[3]. ¿Hasta qué punto fue el Bautista un profeta mesiánico? ¿En qué medida ha sido remodelado cristianamente su mensaje? Se ha sostenido que la frase sobre el más fuerte es probablemente una añadidura cristiana, en que se refleja la rivalidad entre la comunidad cristiana y los discípulos del Bautista[4]. En los sinópticos, dos dichos del Bautista forman el núcleo del relato de su ministerio como precursor y heraldo del Mesías. Mc 1, 7-8 da los dos dichos en sucesión. En la composición de Marcos el relato (1, 4-6) del cumplimiento de la profecía (1, 2-3) culmina por su parte en la profecía del mensajero (1, 7-8). Lo mismo que la historia de Juan está concebida como fluyendo del plan de Dios anunciado por Isaías, la historia de Jesús queda en el contexto de la realización mediante la profecía de Juan[5]. La tradición sobre Juan antedata su valoración mediante una combinación de textos proféticos; ya existentes, pero que reciben de ella su significado. También la historia de Jesús pudo reconocerse como cumplimiento de un anuncio mesiánico del Bautista.

1

DETRAS DE MI VIENE EL QUE ES MAS PODEROSO QUE YO

Tras un giro de introducción: καὶ ἐκήρυσσεν λέγων, que no sirve para cubrir la desconexión original evidente con el contexto

3. LOHMEYER, JBL 51 (1932), p. 315-316, sostiene que al comienzo estaba como frase original del Bautista: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γίγνεται. La oscura imagen apocalíptica fue pronto aclarada en sentido del cristianismo primitivo, que vio en Jesús el cumplimiento de la profecía del Bautista. Las modificaciones del IV evangelio son las menos importantes. Las otras variantes han mejorado o el sujeto o el predicado o ambos. Mt. 3, 11 introduce un nuevo predicado. Entonces se hace preciso un nuevo sujeto, que es la forma de Mc. El último paso lo da Lc. 3, 11, que deja fuera el ὀπίσω μου no griego y lo sustituye por otra forma septuagintal en Act. 13, 25. Así la enigmática imagen apocalíptica pasa a ser una clara profecía del Cristo venidero. En el curso de este estudio ofreceremos una interpretación bastante distinta del proceso.

4. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 262.

5. Cf. J. M. ROBINSON, *o. c.*, p. 18-19.

anterior, Marcos enuncia sumariamente la predicación mesiánica de Juan (1, 7-8). Las frases puestas en boca del Bautista expresan los siguientes temas: 1) El que viene detrás es más poderoso; 2) El Bautista no se siente digno ni de desatar sus sandalias; 3) El ha bautizado con agua; 4) Aquél bautizará con el Espíritu Santo. Trataremos en el capítulo siguiente de los dos últimos temas, pues quedan más implicados con la predicación apocalíptica o escatológica del Bautista.

El texto de Mc. 1, 7

Antes de intentar reconstruir la prehistoria de los dos temas sumariados en este versículo, ponderaremos cómo los ha entendido la misma tradición textual marcana.

καὶ ἐκήρυσσεν λέγων,

Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου,

οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.

Una parte de la trasmisión manuscrita ha percibido en 1, 7a un nuevo comienzo, algo forzado en su pretensión de continuar el relato precedente. Ha procurado marcar mejor la continuidad con el giro: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: D (a r[1]).

El códice Δ (St. Gall, s. IX) refleja una corrección que puede ser muy antigua, pues siente de lleno el problema de que Jesús venga "detrás de Juan". Opta por suprimir el ὀπίσω μου en la referencia al venidero más poderoso. Lo mismo hacen otros pocos manuscritos. El problema es también sentido por otros pocos, entre ellos B y también Orígenes, que, sin llegar a suprimir la expresión, la suavizan en su referencia directa a Juan al omitir el μου. Sin embargo nuestro texto queda confirmado por líneas diversas de tradición, como las representadas por ℵ k A (D) W pm sa bo.

La expresión de profunda humildad del Bautista en relación con el venidero, ha parecido demasiado subrayada a un corrector que la ha suavizado omitiendo κύψας. Queda reflejada esta supresión en D Θ pc it. Puede ser también resultado de una armonización con Lc. 3, 16. El mismo tema reaparece, con variantes que traslucen una relación especial, en Act. 13, 25 y Jn. 1, 27. En cambio Mt. 3, 11 recurre a un giro diferente. En definitiva es la misma temática: desatar las sandalias (Mc./Lc./Jn./Act.) o traer-

las detrás al servicio del señor, correspondía a las tareas del esclavo [6].

Las variantes de la trasmisión manuscrita atestiguan la pronta captación de que estos versículos no están directamente conectados con la tradición original sobre el Bautista, expresada en 1, 4-5. 6ac. También se percibió muy pronto que el primer anuncio de Juan sobre el venidero parece ya marcado en su redacción por un motivo apologético. Respuesta a la argumentación de que Jesús era inferior a Juan por ser posterior o, más aún, por haber sido su discípulo. El motivo apologético sigue influyendo en copistas antiguos. Como cayendo en el exceso contrario (acaso expresión de un tiempo en que la veneración eclesiástica del Bautista era más actual que el recuerdo de la controversia con los sectarios), ha parecido exagerado a algunos el giro dado a la expresión de humildad del Bautista. Cabe sospechar que la configuración de las expresiones puestas en boca del Bautista tienen su encuadre originario en la catequesis o apologética cristiana primitiva. Queda por ponderar en qué medida son creación de predicadores cristianos o no hacen sino remodelar un mensaje mesiánico originario del Bautista.

El anuncio mesiánico en las tradiciones del Josefo

A pesar de su presentación del Bautista como un predicador religioso, que amonestaba a la reforma de costumbres, del tipo de tantos maestros de filosofía ética del helenismo [7], Josefo atestigua suficientemente el ambiente de expectación mesiánica que caracterizaba la actividad del Bautista. Explica su encarcelamiento en la fortaleza de Maqueronte por la suspicacia de Herodes: no acabase todo en alguna rebelión.

Los fragmentos eslavónicos (I 3. 6) [8] subrayan el carácter mesiánico de la predicación del Bautista. Este se presenta a los judíos llamándoles a libertad. El interpolador parte de la certidumbre de que el Bautista predicó mesiánicamente. Desde una perspectiva bastante posterior, que situamos entre fines del s. I y comienzos del s. II (antes de la segunda guerra judía), hace del Bautista un agente antizelote del judaísmo legal. Promete una liberación mediante el cumplimiento de la Ley y cuyo término será una teocracia. En el fondo el interpolador combate el afán de li-

6. Cf. STRACK - BILLERBECK, I, p. 121; II, p. 1.
7. Cf. JOSEFO, *Ant. Iud.*, XVIII 118-119 (V 2) — Niese IIII 162, 1-10.
8. Cf. BERENDTS, *o. c.*, p. 6.

berarse del yugo romano, confiando en que este mismo poder será el instrumento de la liberación teocrática.

Quien así escribe sólo puede ser un judío, que ha formulado el mal entendido anuncio mesiánico del Bautista desde su propio punto de vista, conforme a su propio ideal mesiánico coloreado políticamente[9].

Configuración cristiana del anuncio mesiánico en Mc. 1, 7

Juan ha sido distinguido del A. T. en términos de cumplimiento (Mc. 1, 2-3 y 1, 4-6), pero del ministerio de Jesús en términos de anticipación (1, 7-8). A pesar de la distinción de sus funciones, las tres realidades salvíficas (A. T., Juan y Jesús) participan en el acontecimiento llamado por Marcos: "Comienzo del Evangelio" (1, 1)[10].

La frase de Mc. 1, 7b parece una construcción cristiana. Nada en la tradición precedente sobre Juan indica que haya sido considerado como ἰσχυρός. Esta valoración de Juan pudo surgir en cambio de la polémica cristiana contra sectarios del Bautista. El calificativo debe haber sido aplicado a Juan por sus mismos discípulos. No se entiende como creación cristiana. Equivaldría a relegar a Juan a la esfera de lo demoníaco. Ya que en la tradición evangélica el apelativo de Cristo como ἰσχυρότερος aparece en otro contexto donde adquiere gran importancia. En Lc. 11, 20-22 el ἰσχυρός es Satán, frente al que Jesús se ve como el ἰσχυρότερος y con el que está en combate. En Mt. 12, 29 y Mc. 3, 27 el ἰσχυρός tiene una determinada zona de dominio. La historia de Cristo es irrupción en esa esfera de señorío. Porque Cristo ha irrumpido victoriosamente, por eso es el más fuerte. Este logion contiene sin duda el más antiguo material de tradición y es anterior a la teología comunitaria. Debe proceder de Jesús mismo. Encontramos aquí la conciencia de Jesús sobre sí mismo, la cristología original: Jesús es el ἰσχυρότερος que vence al ἰσχυρός y le arrebata su botín[11].

En este contexto de tradición evangélica sólo una tendencia cristiana de absoluto rechazo del Bautista lo hubiera identificado con el ἰσχυρός. No hay huellas de tal apologética extremada. Los cristianos tenían que reconocer a Juan como hombre de Dios,

9. Cf. FREY, *o. c.*, p. 37.
10. Cf. WINK, *o. c.*, *p.* 6-7.
11. Cf. W. GRUNDMANN, ἰσχύω, ἰσχυρός etc.: Kittel TWNT III, Stuttgart 1938, p. 403-405.

pero aún así no parece apropiado que le atribuyesen el apelativo con un significado positivo. Saben que esfuerzos humanos en ética y religión, conocimientos y sabiduría humana, no bastan para la salvación. Lo que parece débil y oprimido a los ojos de los hombres, la cruz, es más efectivo, fuerte y capaz, de lo que los hombres son en su poder y sabiduría. En Apoc. 18, 8 se proclama que es Dios el ἰσχυρὸς κύριος ὁ Θεὸς ὁ κρίνας [12]. En cambio se explica que retomasen y corrigiesen el apelativo si lo encontraron ya en uso entre los discípulos del Bautista. No tienen reparo en reconocer a Juan como ἰσχυρός, con tal de dejar bien sentado que su Maestro y Señor es no sólo ἰσχυρότερος sino ὁ ἰσχυρότερος por antonomasia. Eran muchos quienes descartaban que la misión de Jesús fuese cosa de Dios (cf. Act. 5, 38), pero, cuando se trata de la contraposición entre Juan y Jesús, únicamente entran en liza los sectarios del Bautista.

Estos podían aducir un argumento doble, que trasluce la misma frase. Cotejado con Juan, Jesús es a primera vista un ὀπίσω αὐτοῦ. La designación de Jesús en labios del Bautista como el ὀπίσω μου ἐρχόμενος no es, juzgado desde ὀπίσω una calificación teológica, sino que marca sólo el momento temporal [13]; pero, de acuerdo a un estricto criterio tradicionalista muy difundido en los siglos I y II, lo reciente lleva en sí el estigma de la inferioridad. Se podía argüir que si Jesús vino después de Juan, y más aún si fue su discípulo, no tenía su talla profética. Conforme a estos criterios había sectarios del Bautista firmes en sostener la inferioridad de Jesús [14]. La respuesta de un círculo judeocristiano extremista a este argumento de anterioridad, fue elaborar una teoría de las *syzygias:* En lo procedente de Dios, lo primero es lo mejor; pero en los pares humanos ocurre al revés [15]. La frase recogida en Mc. 1, 7b parece dar una respuesta cristiana a la dificultad en que, acaso más tarde, se apoyaba la objección de los sectarios del Bautista. Su formulación trasluce una construcción apologética cristiana. No así el hecho de que Juan proclamase la superioridad de un venidero. Es lo más probable que el Bautista anunciase a un personaje de tipo mesiánico, indicado en términos

12. *Ibid.*, p. 401.
13. Cf. H. SEESEMANN, ὀπίσω, ὄπισθεν: Kittel TWNT V, Stuttgart 1954, p. 290.
14. Cf. CULLMANN, ὀπίσω, p. 26-29.
15. Lo mismo que al principio Dios hizo primero el cielo y después la tierra, así hizo todas las demás syzygías. Pero si, en lo que procede de Dios, los primeros son los mejores, los segundos inferiores; entre los hombres ocurre lo contrario. Los primeros son peores; los segundos, mejores. Así Caín-Abel, Ismael-Isaac, Esaú-Jacob, Aarón-Moisés, Juan-Jesús, Simón Mago-Pedro, Anticristo-Cristo (Ps. Clem.: *Hom.* II 16, 1-17, 5: Rehm 41, 14-42, 14).

generales, ante quien se reconocería inferior: con alguna expresión en línea con la reseñada por Mc. 1, 7c o Mt. 3, 11c. El Bautista debió anunciar un "venidero" (Mt. 11, 3), al que preveía como "poderoso". Juan se distingue marcadamente de los cristianos en que todo queda en él en expectación. Su bautismo es un "sellar" para el tiempo mesiánico venidero. La renovación ocurrirá cuando aparezca el "poderoso". Este es un nombre mesiánico que corresponde a la expectación judía (Is. 9, 5; 11, 2; Enoc 45-49). La esperanza del Bautista se desvía aquí del modo en que Jesús se iba a manifestar en realidad [16]. En lo que nos dan los evangelios, el anuncio mesiánico de Juan incluye sólo el aspecto espiritual de su obra anticipada. Así corresponde con el hecho histórico. Pero la duda posterior de Juan (cf. Mt. 11, 2-19) pudo surgir por el fallo de Jesús en desarrollar la parte regia de la expectación mesiánica judía. Sería improbable que el Bautista estuviese tan por encima de su tiempo como para esperar un Mesías puramente espiritual [17]. Queda en pie que Juan fue un profeta mesiánico y que anunció un personaje futuro, que los cristianos pudieron identificar buenamente con Jesús. Cabe la posibilidad de que el Bautista mismo llegara a hacer esa identificación, en términos más o menos velados y con ciertas vacilaciones.

2

EL ANUNCIO EN LA TRADICION EVANGELICA POSTERIOR

Hab. 2, 3, que contiene el título especial de "Venidero" [18], era de hecho una profecía mesiánica cardinal en los círculos sectarios apocalípticos, en que pudo modelarse la personalidad del Bautista [19]. La tradición de Mateo es la que más ha conservado la referencia a este título en boca del Bautista, tanto en la profecía

16. Cf. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Markus,* NTD I, Göttingen 1963, p. 10.

17. Cf. E. P. GOULD, *The Gospel according to St. Mark,* ICC, Edinburgh 1896, p. 10.

18. ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίση. Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes,* II. *Libri poetici et prophetici,* Stuttgart 1962[7], p. 534.

19. Cf. A. STROBEL, *Untersuchungen zum Eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff,* SNT 2. Leiden 1961, p. 277.

(Mt. 3, 11b) como en la interrogación desde la cárcel (Mt. 11, 3), que utiliza Hab. 2, 3.

El texto de Mateo

Tras su reseña de la tradición original de Mc. 1,4-5. 6b (Mt. 3, 1-2. 4-6), Mateo introduce una amonestación fuertemente escatológica, con matices críticos respecto al judaísmo oficial (Mt. 3, 7-10). En este contexto de predicación escatológica, que culmina en 3, 12, intercala la contraposición de bautismos, también coloreada apocalípticamente (Mt. 3, 11ad). Como núcleo de esta interpolación aparecen los temas de la inferioridad: Mt. 3, 11bc.

ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν,
οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι·

La formulación de la primera frase aparece, más subrayadamente que en Marcos, como respuesta a la argumentación de los juanistas. El acento no recae en ὁ ἰσχυρότερος que está por venir, sino en que ὁ ὀπίσω αὐτοῦ, de quien se trata y sobre quien se objeta, es realmente ἰσχυρότερος αὐτοῦ. El segundo tema de inferioridad, la expresión de profunda humildad del que se apresta a hacer servicios de esclavo, está menos subrayado que en Mc. La variante puede ser propia de Mateo, dictada por una mayor veneración eclesiástica de la santidad del Bautista. Puede ser eco de una línea independiente de tradición, que atestigua la autenticidad de la idea expresada por el Bautista, que habría recibido esas variantes en la tradición oral.

Da la impresión de que Mateo ha recogido en este par de frases una respuesta apologética a la objección de los juanistas, de formulación más primitiva y hasta independiente respecto a las frases de Mc. 1, 7.

Quizás haya que atribuir a la misma tradición el recurso al recuerdo, sin duda histórico pues atestigua la desilusión de Juan, del interrogante presentado por los mensajeros del Bautista. Este, desde la prisión, plantea su dilema a Jesús, quien alude a sus signos de un modo que recuerda los textos mesiánicos y escatológicos de Is. 35, 5-6 y 61, 1 (Mt. 11, 2-6/Lc. 7, 18-23). La intención es que el lector cristiano comprenda que ahora el Bautista ha llegado a tener plena claridad, en la medida en que se supone que no le ha escandalizado la presentación no-mesiánica de Jesús (Mt. 11, 6/Lc. 7, 23) [20]. También el logion referido por Mt. 11, 11b ha

20. Cf. KAHLEFELD, *a. c.*, p. 21.

podido ser trasmitido por la tradición para servir de respuesta al argumento cronológico invocado por los sectarios del Bautista [21].

La tradición catequética de Lucas

Lc. 3, 3 nos da un sumario de la tradición original sobre el Bautista. Tras la interpretación escriturística (Lc. 3, 4-6), reseña como Mateo una predicación escatológica apoyada en una fuerte crítica (Lc. 3, 7-9). Sigue un camino propio cuando añade una predicación moral, que no tiene paralelo en los otros evangelios (Lc. 3, 10-14).

Luego nos encontramos, cronológicamente por primera vez, con la noticia de que había quienes se preguntaban si Juan era el Mesías (Lc. 3, 15). Ya no se trata sólo de testimonios tardíos sobre juanistas aislados que profesaron a Juan como Cristo [22]. Al parecer algunos sectarios debieron dar pronto una respuesta afirmativa a ese interrogante, en el marco de la especulación judía contemporánea sobre quien era Juan. Se ha sostenido que, en el caso de Lc. 3, 15, la noticia sobre tal especulación, y en consecuencia la conexión entre ella y la subsiguiente declaración del Bautista, se originó con el evangelista [23]. Esto es poco probable, porque Lucas no está vitalmente interesado en la polémica con los juanistas. Da la impresión de que Lucas sabe sólo de oídas de una comunidad del Bautista y no da importancia a su existencia: porque ya son pasado lejano [24] o, más bien, por ser acaso cuestión molesta para comunidades judeocristianas de Siria y Palestina, pero de escaso interés para las surgidas de la misión gentil. En adición a Mc., Lucas dispone de alguna otra fuente para su relato del ministerio del Bautista. No sólo da la proclamación del juicio venidero en 3, 7-9. 17, con palabras que no tienen paralelo en Mc. y tan próximas a Mt. que es virtualmente cierta una fuente común, sino que añade la predicación ética de 3, 10-14, que no tiene paralelo en los evangelios; aunque se compagina con la descripción que hace Josefo (Ant. XVIII 117) de Juan como maestro de moral. Es posible que la introducción editorial de Lc. 3, 15

21. Cf. CULLMANN, ὀπίσω, p. 29-30.

22. Cf. Seudo-Clemen., *Recognitiones* I 54, 8: Rehm 39, 22-24: sed et ex discipulis Iohannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo et magistrum suum velut Christum praedicarunt.

23. Según BAILEY, *o. c.*, p. 9-10, Lc. utilizó en 3, 7-9. 16-17 un bloque de material Q, en el que insertó 3, 10-14 (tomado por él de tradición oral) y para ello compuso una introducción (3, 15) a la aseveración de Juan, para conectarla con la inserción. Emplea la misma combinación de especulación y descarte en Act. 13, 25.

24. Cf. E. KÄSEMANN, *Die Johannesjünger in Ephesus:* ZThK 49 (1952), p. 149.

se remonte a una de las fuentes o líneas de tradición, que Lucas está siguiendo, aunque fraseándola por su cuenta[25].

Recusando esa especulación sobre el Bautista, Lucas aduce la secuencia que ya hemos encontrado en Mt. La contraposición de bautismos (Lc. 3, 16be), con su punta apocalíptica, que conduce a la amonestación escatológica final (Lc. 3, 17) y lleva interpolados los dos temas de la inferioridad, Lc. 3, 16cd.

ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου,
οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ·

Vemos que Lucas, a pesar de tener acceso a la misma fuente en que se inspira Mateo, cuando recoge la profecía mesiánica trabada con una predicación escatológica, ha preferido aquí la expresión de Mc. La razón puede ser la preferencia por una apologética más indirecta y desdibujada. Es significativo que en su formulación de la primera frase, Lucas omita toda referencia al ὀπίσω αὐτοῦ en que se fundaba la objección de los adversarios. Recoge la temática, pero prescindiendo en lo posible de su encuadre apologético. Le interesa que Juan haya profetizado a Jesucristo, pero la argumentación apologética ha pasado a ser simple enunciado catequético. Sabe que ha habido quienes han tomado a Juan por Mesías, pero para él es un puro dato histórico, sin gran interés para los cristianos a quienes dirige su evangelio.

En Act. 13, 25, Lucas ofrece una variación sobre los temas reseñados en Lc. 3, 15. 16cd. Los pone en boca del apóstol Pablo como enunciados kerygmáticos ante un auditorio judío: "Al concluir su carrera Juan decía: ¿Por qué pensáis que soy el que no soy" (Act. 13, 25ab). Prosigue Act. 13, 25cd:

ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ
οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι.

La forma de Act. 13, 25 concuerda con la de Jn. 1, 27, en contra de la de Lc. 3, 16, en tres puntos: a) no menciona ὁ ἰσχυρότερος, b) usa ἄξιος por ἱκανός, c) usa el singular de ὑπόδημα. El complicado fenómeno de acuerdos y diferencias entre no menos de cinco versiones de la predicción del Bautista abre varias posibilidades. La más simple y probable es que esta parte de la predicación del Bautista, considerada evidentemente por la primitiva Iglesia como de crucial importancia, fuese preservada en varias ramas de la tradición. Las variaciones surgirían en el proce-

25. Cf. Dodd, *Tradition*, p. 257.

so de trasmisión oral. La curiosa divergencia en Act. 13, 25, respecto a la versión del mismo dicho dada por el mismo autor en Lc. 3, 16, sugiere el uso de una fuente separada, que no es parte de la tradición sinóptica común [26].

A Lucas sólo le interesa hacer constar que hubo quienes tomaron a Juan por Mesías, pero que aquél recusó esa interpretación. Más aún, que anunció realmente que uno de su círculo le era superior con dignidad inconmensurable. Según esta perspectiva Juan habría profetizado que el Mesías venidero se encontraba ya entre sus seguidores. Tal profecía desbarataba toda objección fundada en el ὀπίσω αὐτοῦ, que ya ni precisa mencionarse.

La tradición de Lucas explicita o añade un dato a la de Mc./Mt. Juan no sólo profetizó genéricamente un Mesías venidero, ante quien se declaraba profundamente inferior y servidor. Indicó que éste se encontraba ya entre quienes parecían ser sus discípulos. El dato estaba ya implicado en la insistencia sobre el ὀπίσω μου, pero Lucas lo explicita decididamente. Por otra parte constatamos cómo la tradición sinóptica es unánime en atribuir a Juan una expresión muy peculiar en que se confiesa indigno servidor del venidero.

Este dato podría entenderse como apologética contra la objección sectaria de que Jesús había sido, un tiempo al menos, discípulo del Bautista. Sin embargo es históricamente verosímil. Juan mismo no se ha tenido por el profeta del tiempo final, en el sentido de preparador del camino de Dios. Esto queda claro de los versículos, auténticos con seguridad, del comienzo de Mt. 11. El Bautista esperaba todavía otro enviado divino, que debía venir tras él. No se ha considerado como el profeta en el sentido del precursor de Dios. Queda abierta la posibilidad de que se haya tenido por el profeta en el sentido de precursor del Mesías (Mt. 11, 3). Hemos de contar con que el esperado por el Bautista, indicado con el ἐρχόμενος, tuviese a la par los rasgos del profeta final. En este caso el Bautista se habría atribuido el papel modesto de *un* profeta, no del final [27]. Dado el sentido de inminencia con que predicaba el Juicio y su conciencia profética de instrumento de un sacramento salvífico, no tiene nada de extraño

26. *Ibid.*, p. 255-258.

27. Entonces serían sus discípulos, tanto como Jesús, quienes tras su muerte le reconocieron como el profeta definitivo del tiempo final. Como fuera, queda firme que, según la tradición sinóptica, los primeros cristianos, y ya Jesús, vieron en el Bautista *al* profeta como precursor del Mesías. Mientras que los discípulos del Bautista le consideraron como el profeta definitivo que preparaba el camino a Dios mismo. Cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1966⁴, p. 24-25,

que pensase que el Mesías se encontraba entre quienes reconocían su propia actividad como visita profética de Dios.

Estas perspectivas quedan recapituladas como interpretación cristiana en Act. 19, 4:

εἶπεν δὲ Παῦλος, Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν.

No es preciso ver aquí huellas de una tradición independiente de los sinópticos, de forma más arcaica, que tendría un exponente en el comienzo del evangelio de los Ebionitas [28]. El texto se explica suficientemente como composición de Lucas, manejando los datos reseñados anteriormente, en una perspectiva adecuada a la catequesis comunitaria. Es posible que esta interpretación cristológica de la actividad del Bautista se remonte en realidad a la predicación misionera de S. Pablo. Si fuera así, podríamos atribuir un carácter muy temprano a la reflexión cristológica atestiguada también en Jn. 1, 7. En todo caso la coincidencia lucana y juanina, en hacer del Bautista un predicador de la fe cristiana, podría proceder de una elaboración cristológica en el seno de la comunidad jerosolimitana.

Es una elaboración que debió acelerarse en el marco de la controversia con los juanistas. Cabe sospechar que el problema fue más acuciante en la iglesia palestinense. El contexto próximo de Jn. 1, 7 (cf. Jn 1, 8) y Act. 19, 4 (cf. Act. 18, 24-19, 7) nos sitúa en esa polémica. Aunque Lucas ha querido entender a los extraños discípulos de Efeso como confesores retrasados del nombre de Jesús o representantes de un cristianismo inferior no apostólico. El objetivo del texto es la aceptación de marginados eclesiásticos en la Una sancta catholica [29].

Tradición e interpretación en Jn.

El IV evangelio enfoca al Bautista más que como profeta mesiánico como predicador de Cristo (Jn. 1, 7-8). En el contexto so-

28. Contra la opinión de BOISMARD, RB 73 (1966), p. 333.

29. Cf. KÄSEMANN, *a. c.*, p. 114-154. Sostiene que la Iglesia posterior no podía reconocer más en el pasado a libres mensajeros cristianos primitivos y Lucas retrotrae al pasado el postulado de la Una sancta. Opinamos que esta interpretación está influida por un postulado dialéctico historicista semejante al de la antigua Escuela de Tubinga. El problema de la integración en la Una sancta de comunidades dispersas y grupos marginales pudo sentirse ya en los decenios de la segunda mitad del siglo I.

lemne del prólogo [30], recoge el primer tema de la inferioridad como testimonio público de Juan (Jn. 1, 15a), que indica directamente a Jesús (Jn. 1, 15bcd):

Οὗτος ἦν ὃν εἶπον,
Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

Jn 1, 15 traiciona una tendencia polémica semejante a la de 1, 8. El presente μαρτυρεῖ y el perfecto presente κέκραγεν no pretenden narrar históricamente (praesens historicum), sino dejar oir en el presente la voz del precursor. Lo mismo que el discípulo que sale garante de la tradición juanina da su testimonio (Jn. 19, 35; 21, 24) o como Espíritu, agua y sangre han llegado a ser testigos permanentes (1 Jn. 5, 7-8) [31]. Así el Bautista pasa a ser evangelista y el evangelista habla por boca del Bautista [32].

Llama la atención en Jn. 1, 15c que los primeros términos correspondan con los de Mt. 3, 11b. No es ninguna prueba de dependencia literaria respecto a este evangelio. Decíamos antes que Mateo parece haber retomado sus frases de una formulación apologética, independiente y aún más primitiva que la de Mc. 1, 7. La respuesta a la objección de sectarios del Bautista debió mantener vigencia polémica hasta fines del s. I o comienzos del II en los círculos en que se fue elaborando la tradición juanina. Sin embargo esta tradición del IV evangelio ha modificado profundamente el segundo miembro de la respuesta apologética. Ha desaparecido el contraste entre Juan Bautista y el ἰσχυρότερος. Ha llegado a ser del todo innecesario, una vez que se ha asentado de entrada que la misión de Juan es un ministerio de testimonio y

30. Prescindimos de la interpretación de R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, p. 34-35: el entero prólogo está retomado de un escrito bautista. Del evangelista proceden sólo dos versos 6-8 y 15(17) y las restantes añadiduras. El Bautista queda privado de su "Heros", en la medida en que lo que dicen de él es afirmado de Jesús y él hecho testigo de Jesús. Esto muestra la fuerza del influjo bautista-gnóstico en Jn., que es una prueba de la penetración extraordinariamente temprana de especulación gnóstica en el cristianismo primitivo.

Esta interpretación guarda relación con su afirmación (recapitulando argumentos de Reitzenstein y Lidsbarski), como extraordinariamente probable, de que el origen de los mandeos no es otro que la secta bautismal surgida por la actividad del Bautista. Cf.: *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für den Verständnis des Johannesevangeliums: Ibid.*, p. 100-101. Sobre este tema, cf. infra, p. 60-61.

31. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I. *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, HTKNT IV/1, Freiburg 1967², p. 249.

32. Cf. KAHLEFELD, *a. c.*, p. 22.

predicación del Verbo encarnado (Jn. 1, 7). Lo ha reemplazado una temática muy propia del IV evangelio. El Bautista se convierte en predicador de la preexistencia del Verbo. El tema de la preexistencia divina de Jesús es uno de los motivos directivos de este evangelio [33].

Hay aquí evidentemente una interpretación cristológica. Sin embargo no se puede excluir que encuentre su apoyo en una tradición auténtica sobre el Bautista. Ya hemos notado la influencia de la profecía de Mal. en la apocalíptica judía. Malaquías ve la actividad de Elías como anterior a una visita por parte de Dios. Mal. 3, 22/4, 4 da a entender que recordar la Ley ayuda antes de la venida de Elías; pero en preparación a la visita Elías aportará una reforma que excederá las exigencias de la Ley como tal [34]. Si el Bautista estaba imbuido de estas expectaciones, es posible que pensase en Elías al referirse al venidero poderoso. Las expresiones sobre la preexistencia del venidero pudo haberlas dicho verdaderamente el Bautista, refiriéndose a Elías, que había existido 900 años antes y era esperado como mensajero antes del juicio final de Dios. Jn. pudo retener la aseveración porque era verdadera de Jesús, quien, aunque no Elías, había existido en la persona del Logos desde toda la eternidad [35]. Aun dando a esta aseveración un giro apologético contra los sectarios, el evangelista pudo estar retomando un dicho tradicional del Bautista. Si el Bautista esperó a Elías venidero, se explica por qué los discípulos esperaban que Jesús actuase como Elías (cf. Lc. 9, 52-56) y por qué Lucas presenta a Jesús como Elías. Si el Bautista pensó en el venidero como uno preexistente, no es en el sentido cristiano de la preexistencia del Hijo de Dios, ni en el sentido juanino de la preexistencia del Logos, sino en términos de la preexistencia de Elías [36]. La nota polémica del IV evangelio se mantiene aquí en el cuadro de la discusión sobre la cronología [37]. La prioridad temporal del Bautista queda desvalorizada una vez con la repetida alusión de que es la prioridad temporal del preparador (Jn. 1, 23. 27) y otra con la preexistencia del venidero (Jn. 1, 15. 30) [38].

---

33. Cf. Jn. 1, 1-2. 9-10. 18; 3, 16-17. 30; 8, 58 etc.
34. Cf. J. D. M. DERRET, *Herod's Oath and the Baptist's Head:* BZ 9 (1965), p. 243.
35. Cf. R. E. BROWN, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John:* CBQ 22 (1960), p. 298.
36. Cf. BROWN, *Gospel according to John,* p. 63-65.
37. Cf. CULLMANN, ὀπίσω, p. 30-31.
38. Cf. G. RICHTER, *"Bist du Elias?" (Joh 1, 21):* BZ 6 (1962), p. 241-242.

En efecto, el tema vuelve con variaciones en Jn. 1, 30:

οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον,
Ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὅς ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

Esta vez el texto recuerda más al de Mc. 1, 7 que al de Mt. 3, 11. Más que en influencia directa de los textos, hay que pensar en la supervivencia de una tradición apologética. En la mente del evangelista la profecía mesiánica de Juan Bautista se realizó en tres estadios diferentes: 1) profecía genérica de un venidero, 2) quizás perteneciente al grupo de discípulos que comenzaba a incrementarse; 3) profecía concreta, que identificó al antes anunciado con Jesús de Nazaret. Tal es la tesis del evangelista, que insiste en el primer estadio de la predicación profética, al hacer decir al Bautista en Jn. 1, 31a. 33a que antes "no lo conocía".

Entre los desarrollos de Jn. 1, 15 y 1, 30, el IV evangelio presenta un episodio que trasluce alguna relación con la tradición reseñada en Lc. 3, 15-16 y acaso con este mismo texto. Aunque es más probable que las notas de Lc. y Jn. sobre la especulación respecto a la identidad del Bautista fueran derivadas por éllos, en mutua independencia, de tradición oral jerosolimitana [39]. En correspondencia a la noticia recogida por Lc. 3, 15, respecto a que todos se preguntaban si Juan era el Cristo, Jn. 1, 19-25 nos da una escenificación dramática del interrogante. En Lc. 3, 16 el Bautista responde con la contraposición de bautismos, cuya mención queda separada por el doble tema de la inferioridad. En Jn. 1, 26-27 el Bautista responde con alusión a su bautismo de agua y el doble tema de la inferioridad. Da la impresión de que Jn. 1, 28 construye una frase anodina para reemplazar la referencia al bautismo apocalíptico, que ha decidido suprimir; aunque su contenido puede ser información geográfica de tradición primitiva independiente [40]. En este contexto presenta así nuestro doble tema (Jn. 1, 26c. 27):

26c μέσος ὑμῶν στήκει ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε,
27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος,
οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος.

Jn. 1, 26 y 1, 31 se completan para expresar un tema mesiánico corriente en el judaísmo del s. I: el Mesías no ofrecía antes

39. Cf. BAILEY, *o. c.*, p. 10-11 y 110-114.
40. Cf. BROWN, *Gospel according to John*, p. 53-54.

de comenzar su misión ningún rasgo que hubiera permitido suponer que estuviese destinado a esa función [41]. El IV evangelio ama la idea del *Messias incognitus* y la hace valedera con múltiples variaciones (Jn. 2, 24; 6, 42; 7, 27; 14, 7) [42]. En lugar de: "uno que es más poderoso que yo", Juan Bautista, según Jn. 1, 26, dice: "uno entre vosotros que no conocéis". Esta descripción no es un reproche a los oyentes por su ceguera, pues Juan admite (Jn. 1, 33) que él mismo no hubiera reconocido a Jesús sin la revelación de Dios. Es un eco de la teoría del Mesías oculto [43].

En su formulación las frases tienen términos marcanos, mateanos y lucanos (Act. 13, 25c). La mejor explicación es que Jn. esté siguiendo una tradición que tiene contacto con la que sospechamos queda tras Lc.-Act. No es parte de la tradición sinóptica común [44]. Puede adelantarse la hipótesis de que el anuncio del venidero en 1, 26b. 27 retoma expresiones de Mt. 3, 11 y Lc. 3, 16; en tanto que 1, 30 ofrece un estilo más teológico y un co-

41. Cf. M.-E. BOISMARD, *Les traditions johanniques concernant le Baptiste:* RB 70 (1963), p. 7-9.

42. En la expectación mesiánica del judaísmo desempeña un gran papel la concepción de que el Mesías permanece largo tiempo oculto antes de abrir su actividad a los ojos de Israel y de todo el mundo. Unos 10 años antes del IV evangelio se compuso el IV Esdras, donde esta idea es ya un esquema firme, aplicado sin distinción a las dos figuras concurrentes: el Mesías y el Hijo del hombre. Ambos parecen ser aquí dos epifanías diferentes, en diversos tiempos, del mismo Hijo de Dios. En el siglo II Justino atestigua la validez, ampliamente difundida, de las representaciones del *Christus absconditus* en la apocalíptica judía. En base al Targum Jonathan vemos que la teoría judía del *Messias absconditus* estaba ligada, hacia 135/150 con la exégesis haggádica de Miq. 4, 8. La exégesis rabínica de Miq. en Justino, *Dial.* 110, 1 distingue tres grados de la revelación del Mesías: el *Messias absconditus* (oculto en el mundo celeste), el *Messias incognitus* (desconocido en medio del mundo de los hombres); por último el Mesías revelado (con poder y gloria en el mundo de los hombres. La misma concepción está en la base del texto targúmico. La misma teoría podría presuponerse ya en Mc. 8, 29; Lc. 19, 11; 24, 21 y en Act. 1, 6. Si esto es así podríamos concluir que la teoría del *Messias incognitus,* que encontramos en el doctor de la Ley de Justino, está ya en el judaísmo palestinense precristiano. De todos modos el IV evangelio se adhiere a esta teoría cuando hace hablar al Bautista en Jn. 1, 26. Cf. E. STAUFFER, *Agnostos Christos. Joh II, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums:* The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of. C. H. Dodd, Cambridge 1964, p. 287-292.

43. Según las expectaciones mesiánicas "normales" el Mesías sería conocido porque haría su aparición en Belén (Jn. 7, 42; Mt. 2, 5), pero parece haber habido una corriente apocalíptica de expectación mesiánica en la que la presencia del Mesías sobre la tierra estaría oculta hasta que súbitamente se mostraría a su pueblo. Tenemos un eco en Jn. 7, 27. Este tipo de mesianismo es más próximo a las expectaciones Hijo del hombre oculto de Enoc que a las expectaciones davídicas asociadas con Miq. 5, 2 y puede representar una conflación de las dos corrientes. Jn. es el único en decirnos que el Bautista participaba de estas expectaciones apocalípticas del oculto venidero. Cf. BROWN, *Gospel according to John,* p. 52-53.

44. Cf. DODD, *Tradition,* p. 258.

lorido fuertemente juanino[45]. En consecuencia Jn. 1, 30 no sería sino la reinterpretación juanina del logion de los sinópticos, dado bajo su forma primitiva en 1, 27, y estaríamos en presencia de un doble característico. Se atribuiría pues al redactor final la conjunción de un texto primitivo y una "relectura" posterior con complementos y supresiones motivadas por el reajuste editorial[46]. Sin llegar a esta disección, hay que notar que en 1, 27 la expresión no suena tan prometedora como en los sinópticos. Para los judíos, que han planteado la cuestión, el anuncio no es "kerygma" sino "martyria", de modo que pueda llegar fácilmente a ser testimonio contra éllos (Jn. 5, 33-35). Queda excluida una dependencia literaria inmediata de los sinópticos. Jn. 1, 27 ha tomado el dicho de tradición oral y en 1, 15. 30 lo ha interpretado cristológicamente aun de modo más fuerte[47].

El IV evangelio insiste en la presentación del Bautista como testigo de Jesucristo. La función de testigo, subrayada en 1, 6-8. 15, queda aclarada en dos partes: 1) Jn. 1, 19-34; 2) Jn. 1, 35-51. La primera: "el testimonio del Bautista", conduce el tema de 1, 8 en su aspecto negativo y positivo. La "martyría" va aquí dirigida especialmente a los judíos. La segunda: "la vocación de los primeros discípulos" ilustra el "a fin de que todos creyeran por él" de 1, 7, y con ello también el "no era él la luz" de 1, 8[48]. Jn. 1, 29-34 nos desenvuelve una cristología entera. El evangelista toma material tradicional sobre el Bautista y lo hace vehículo de penetración cristiana más honda en el misterio de Cristo[49]. El Bautista resulta así el predicador que llama a la fe en Jesús a algunos de sus propios discípulos (Jn. 1, 35-37).

La escena encubre una realidad histórica. Parece cierto que entre los primeros adherentes de Jesús hubo algunos que antes pertenecieron al círculo del Bautista. Es posible que Juan mismo indicase a Jesús, en un tercer estadio de su predicción mesiánica, como el venidero anunciado. El relato de Jn. 1, 26. 30 subraya que el Bautista llegó a señalar la presencia de uno, desconocido entre la multitud, que él mismo tardó en reconocer (Jn. 1, 33). Al principio tuvo que caminar en fe, realizando la misión que le fue dada de bautizar en agua, todavía no plenamente consciente de que su tarea era nada menos que manifestar a Israel al Venidero[50]. La

45. Cf. Jn. 1, 1-2; 8, 58.
46. Cf. BOISMARD, RB 70 (1963), p. 11-25.
47. Cf. SCHNACKENBURG, *Johannes*, p. 282-283.
48. Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes, KEKNT, Göttingen* 1968[10], p. 57.
49. Cf. BROWN, *Gospel according to John*, p. 58-63.
50. Cf. LIGHTFOOT, *John*, p. 68.

narración de Jn. 1, 35-37 reduce el testimonio directo de Juan sobre Jesús a un episodio ocasional y bastante privado. Son sólo dos los discípulos del Bautista, que se dejan guiar por su testimonio y a su vez orientan hacia Jesús a otros. Según Jn. 3, 25-26 los discípulos del Bautista se quejan a su maestro de la competencia que le hace Jesús. Para el evangelista, que añade en 3, 26 el paréntesis: "del que tú diste testimonio", es la ocasión para un nuevo testimonio de Juan (3, 27-30). El hecho de esta queja contrarresta la historicidad del testimonio narrado en 1, 29-37. Apurando este contraste podría sostenerse que Juan no llegó nunca a sospechar que Jesús de Nazaret fuese el que describía en su gran imagen apocalíptica. La tradición cristiana se habría esforzado en colmar ese vacío[51]. Más acertado parece reconocer que Jn. 3, 22-30 representa un relato primitivo sobre las relaciones entre Juan Bautista y Jesús. La predicción del Bautista aquí elaborada guarda una cierta correspondencia con la de Mc. 1, 7 par.[52]. La queja de sus discípulos pudo ofrecer la ocasión para que el Bautista, que comenzaba a percibir la decadencia de su misión peculiar (Jn. 3, 26d), manifestase de algún modo su sospecha de que el nuevo misionero podía ser el Mesías que él mismo había prenunciado. Su embajada desde la cárcel (Mt. 11, 2-3/Lc. 7, 18-20), tradición que Marcos y Jn. han tenido buenas razones para suprimir, caso de haberla conocido, contiene un dato previo a la interpretación cristiana sobre la función del Bautista. Muestra que él llegó a sospechar el carácter mesiánico de Jesús. La cuestión del Bautista no se diferenciaba de las de muchos que quedaban inseguros sobre la predicación de Jesús. Es una pregunta de incertidumbre, sin que esto excluya o confirme una vinculación personal[53]. Juan pregunta: "¿eres el Mesías?"; y Jesús responde: "el Reino de Dios ha venido". Que la irrupción del Reino es ya realidad es lo que diferencia a Jesús de Juan Bautista, que le hace esa pregunta, y también de todos los otros judíos que acá y allá habían aprendido la inmediata proximidad del Reino. Lo nuevo en la expectación próxima de Jesús, lo que lo distingue de muchos otros judíos, que también anunciaron que el fin era inminente, es precisamente que se apoya en la fe de que en el presente, con él, ha irrumpido el Reino y por ello está próximo[54].

En el encuadre de una perspectiva histórica estricta podemos llegar a la conclusión de que el Bautista: 1) habló realmente

51. Cf. HAENCHEN, *o. c.*, p. 43-44.
52. Cf. BOISMARD, RB 70 (1963), p. 32-35.
53. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 37-39.
54. Cf. O. CULLMANN, *Parusieverzögerung und Urchristentum:* ThLZ 83 (1958), c. 10-11.

como profeta mesiánico, aludiendo a un "venidero"; 2) llegó a sospechar que se había realizado su expectación en Jesús, con sugerencias o vacilaciones que inclinaron el ánimo de algunos de sus discípulos al seguimiento del nuevo maestro; 3) los discípulos del Bautista, que habían pasado a serlo de Jesús, se vieron pronto en controveria con los que continuaron adheridos a Juan y se convirtieron en sectarios del mártir de Maqueronte; 4) esta controversia marca su huella en la tradición cristiana más primitiva. Se trasluce en toda la tradición evangélica, sobre todo en la juanina; 5) es muy probable que la tradición del IV evangelio se remonte en particular a un discípulo de Jesús, que lo había sido antes del Bautista y para quien la controversia y la reflexión teológica sobre la función de Juan había sido por mucho tiempo un incentivo acuciante.

3

TRADICION ECLESIASTICA SOBRE LA PREDICACION MESIANICA

La tradición apologética sobre la profecía mesiánica del Bautista cristalizó en torno a cinco puntos, reflejados en las tradiciones evangélicas: 1) Profecía mesiánica (Mc.); 2) sellada por la tradición apocalíptica del Mesías oculto (Jn.); 3) con alusión implícita al Elías apocalíptico (Jn.); 4) como preparador del Juicio escatológico (Mt./Lc.); 5) indicado ya como presente (Act.; Jn.).

Resulta característico del IV evangelio, que conjuga tradiciones muy antiguas con las interpretaciones más elaboradas, el hecho de que conserve los rasgos segundo y tercero de la predicción, siendo por otra parte el que más reacciona contra toda interpretación apocalíptica de la persona de Juan. Por esto se explica que omitiese el cuarto punto, si llegó a conocerlo. No está claro si Marcos tuvo acceso a la fuente común a los otros dos sinópticos, pero sí que tuvo razones para prescindir de toda la predicación escatológica y apocalíptica atribuida al Bautista. Marcos pudo querer descartar la perspectiva inmediatista de un mesianismo apocalíptico expresada en esa predicación. En efecto, Marcos realiza ya la separación de lo histórico y de lo apocalíptico[55]. Le in-

55. Cf. H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition:* ZThK 54 (1957), p. 296.

teresa sólo la profecía del Bautista en cuanto que la ve realizada en la historia de Jesús. Ya antes de Marcos, en su tradición, entra a veces en juego el planteamiento y rechazo de una determinada mentalidad apocalíptica[56]. La omisión de rasgos apocalípticos es pues un factor común a Mc. y al IV evangelio.

Predicción mesiánica de Juan y su reinterpretación cristiana

La misión del Bautista, y su gran éxito inicial, se explican perfectamente en el ambiente de expectaciones apocalípticas, orientadas mesiánicamente, que caracteriza el judaísmo palestinense de los tiempos de Cristo.

La predicación del Bautista debió ser más apocalíptica que mesiánica. Puso el acento sobre la inminencia del Juicio de Dios. Sólo secundariamente sobre el agente de esa intervención divina decisiva, hacia la que desembocaba toda la historia de Israel. Así se comprende que su predicación mesiánica quedase lo suficientemente desdibujada para que algunos lo acabasen identificando con el Mesías esperado. Sin embargo esta especulación sólo debió cobrar plena vigencia entre un grupo de sectarios, ya después de su ejecución. El debió disuadir, más o menos directamente, a sus oyentes de la presunción de que podía ser el Mesías. Esto nos explica que al primer tropel de entusiasmo sucediera un decaimiento gradual. El Bautista debió desanimar las ilusiones de los zelotes que acudieron a su llamada profética. La actitud de los dirigentes judíos, saduceos o fariseos, fue de reserva y suspicacia, más que de hostilidad (Mc. 11, 27-33 par.). Si se hubiera proclamado Mesías, la hostilidad hubiera sido tan manifiesta como la que luego salió al paso de la mesianidad de Jesús. La opinión popular judía continuó venerando al Bautista como a un hombre de Dios, pero nada indica que se difundiese la creencia de que era el Mesías, salvo entre algunos sectarios.

¿Cómo disuadió el Bautista a sus oyentes de las ilusiones mesiánicas, con las que muchos acudirían a él? Es probable que esté en lo cierto la tradición lucana, y sobre todo la juanina, cuando subraya que el Bautista negó abiertamente ser él el Mesías. Pero es más seguro que la predicación mesiánica del Bautista quedase soterrada bajo su mensaje apocalíptico, que destacaba en primer plano. El Mesías apocalíptico predicho por Juan iba a cum-

56. Cf. R. TREVIJANO, *El trasfondo apocalíptico de Mc. 1, 24. 25; 5, 7. 8 y par.*: Burgense 11 (1970), p. 132.

plir más la función de juez terrible de los pecados del pueblo que la de liberador de la opresión extranjera. Su anuncio era un elemento más de la amonestación a penitencia. Un incentivo para los que se decidían aceptar el rito que sellaba la actitud de conversión. Los que buscasen en las profecías de Juan un Mesías nacionalista davídico, o un Hijo del hombre celeste que viniese a exaltar a los suyos, quedarían defraudados. El Mesías por él predicado, no despertaría su entusiasmo.

En estadio genérico de predicación mesiánica, integrada en el encuadre más amplio de la profecía apocalíptica, se explica que las indicaciones de Juan, su propia conciencia sobre el carácter del Mesías pronto venidero, quedasen en la perspectiva del *Messias absconditus*. El Bautista hablaba del Mesías sin conocerlo. La identidad del venidero le quedaba oculta como a los demás. Lo que le distinguía era la seguridad de que la figura estaba esperando a ser revelada[57]. Este dato ha quedado bien recogido por el IV evangelio.

¿Tiene algún fundamento histórico la tradición sobre un segundo estadio? Jn. asevera también que el Bautista indicó a un personaje concreto, ya presente, un *Messias ignotus*. La tradición sinóptica menciona esas características, todavía un tanto genéricas, de ese Mesías anunciado, de quien Juan se siente sólo servidor. Lo ve como un personaje excelso, ante quien se declara en actitud de profunda humildad.

El IV evangelio, precedido ya por la tradición lucana, presenta a Jesús como el indicado repetidamente por Juan, a raíz de una visión sobrenatural. Sin embargo reitera que esta indicación ocurrió prácticamente en privado. Como algo ocasional, sobre lo que el Bautista no llegó a insistir, si bien volvió a recordarlo para calmar los celos de sus discípulos. Esta noticia queda corroborada por el dato procedente de la fuente común a Mt. y Lc. Juan, ya cautivo, envía algunos de los suyos de Jesús, preguntándole lo mismo que otros le habían requerido a él en sus tiempos de mayor éxito: "¿Eres tú el que ha de venir?". El Bautista pensaba dentro de la concepción del "Mesías ignoto", que aparecería súbitamente. Dada la inmediatez de su expectación apocalíptica y su propia seguridad de profeta, es lo más probable que tuviese conciencia —no hay por qué excluir una revelación sobrenatural— de que el Mesías se encontraba ya presente: en medio de la multitud, entre los que habían reconocido en su predicación una amonestación divina auténtica. Si Juan llegó a pensar que el Me-

57. Cf. J. A. T. Robinson, *a. c.*, p. 189-191.

sías apocalíptico se daría a conocer, salido del grupo de sus discípulos, no es extraño que hubiese indicado a Jesús, una vez que éste comenzó a actuar por su cuenta con éxito.

Juan debió tener un cierto conocimiento de que el Mesías por él anunciado podía ser Jesús. No debió tener plena certidumbre. De ahí que, según la misma tradición recogida por el IV evangelio, pudiese indicar a Jesús; pero en el marco privado de conversaciones con algunos de sus íntimos. Esta misma incertidumbre refleja la embajada enviada desde la cárcel. Llegó a pensar que Jesús podía ser el Mesías esperado; pero la actuación de Jesús en su ministerio galileo, si bien llena de aspectos desconcertantes, no concordaba con la imagen de actuación mesiánica que había esbozado en su predicación. Este rasgo de incertidumbres y vacilaciones de Juan, sobre quien era en realidad la culminación de su misión profética, nos permite descubrir su talla espiritual, en línea con las grandes figuras proféticas del A. T. Todos los profetas que anunciaron las maravillas de la intervención salvífica de Dios, describiéndola con imágenes hiperbólicas, habrían quedado a primera vista desconcertados por el distinto nivel a que se situaba el cumplimiento. Percibimos algo de esta crisis de la conciencia profética en la experiencia personal de Jeremías. Pero no a todos los profetas les fue dado el constatar experimentalmente que los caminos de Dios no son los caminos de los hombres. Que ni siquiera coinciden plenamente con lo que dejó otear a sus mensajeros. El último de los profetas es el mayor de todos. El que pudo vivir más hondamente esta conciencia. Le corresponde anunciar a Cristo presente. Acaso indicarle llevando a él los primeros creyentes. Luego saber que Cristo actuaba de un modo distinto de lo que el profeta había calculado.

Es difícil discernir la autenticidad de Mt. 11, 6/Lc. 7, 23. Jesús pudo contar con el escándalo de Juan como contó con el de sus vecinos (Mt. 13, 57) y con el de sus discípulos en la hora de la pasión (Mt. 26, 31). La fe depurada sobrepuja el escándalo. Si el dicho "Q" es de Jesús, contó con la fe del Bautista; en el caso de que su situación originaria sea la del contexto. La bienaventuranza asegurada al que no sucumba (o sobrepuje) al escándalo, sirve de introducción al elogio del Bautista: Mt. 11, 7-19/Lc. 7, 24-35.

Es más probable que el logion de Mt. 11, 6/Lc. 7, 23 sea auténtico de Jesús, pero que su integración en este contexto se deba al compilador de la denominada fuente "Q" o a un evangelista primitivo redactor de toda esta sección. Habría que atribuir pues esta valoración de la crisis espiritual del Bautista en su conciencia profética a la tradición cristiana preevangélica. En última

instancia, al criterio del mismo Jesús. La predicación evangélica, en los primeros decenios después de Pascua, juzgó al Bautista tan capaz de escandalizarse ante el misterio de Jesús como sus familiares (Mc. 3, 21), vecinos (Mc. 6, 6 par.) y discípulos (Mc. 14, 50; 14, 66-72 par.). Juzgó también que había sobrepujado el escándalo, como tantos de éstos, que eran ya figuras destacadas de la Iglesia postpascual. Se proyecta en su crisis, la luz de la experiencia de los discípulos, ya apóstoles. Juan, que les había precedido en el testimonio, les había adelantado también en la penetración en las oscuridades del misterio. Juan, representante de los antiguos profetas, pasa a ser también tipo de los primeros discípulos. La valoración de Juan, a la par como profeta y apóstol, tan característica de la Iglesia posterior, se habría dado ya en el cristianismo más antiguo.

Tradición eclesiástica antigua

En *Dial.* 88, 7, San Justino nos da un sumario sobre la predicación penitencial, vestido y dieta del Bautista. Sigue una referencia a la predicación mesiánica, que parece inspirada en la tradición de Lc. y de Jn., con elementos de Mt.

οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν·
πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα·
Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος·
ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.

Es tan verosímil que tengamos aquí una primitiva armonía evangélica, redactada por el mismo Justino, como una tradición oral catequética, ya estereotipada, inspirada en los mismos evangelios. No se trata de la supervivencia de la tradición apologética primitiva, fuente de nuestros evangelios, porque se trasluce claramente la combinación con el evangelio escrito de Jn., que Justino utiliza sin duda, aunque sin atreverse a citarlo bajo el concepto de "Memorias de los Apóstoles", con que se refiere a la tradición sinóptica.

En *Dial.* 88, 3, Justino muestra haber quedado captado por la interpretación juanina, y la sacramental eclesiástica, cuando resume así la carrera de Juan:

προελήλυθεν Ἰωάννης κήρυξ αὐτοῦ τῆς παρουσίας,
καὶ τὴν τοῦ βαπτίσματος ὁδὸν προϊών.

La frase podría apoyarse sobre Mc. 1, 7-8 y el resto de la tradición sinóptica, pero tiene semejanzas más marcadas con la perspectiva propia a Jn. 1, 6-8.

San Ireneo de Lyon explicita ya plenamente la concepción eclesiástica del Bautista como Profeta y Apóstol:

> Johannes autem et praenuntiavit similiter sicut alii, et advenientem vidit, et demonstravit, et credere in eum suasit multis, ita ut ipse et prophetae et apostoli locum habuerit. Hic est enim plus quam propheta, quoniam "primo apostoli, secundo prophetae" (1 Cor. 12, 28): omnia autem ex uno et eodem ipso Deo [58].

Estas frases de Ireneo nos proporcionan una exégesis de Mt. 11, 9 con una interpretación respaldada por la teología juanina. Es curioso su recurso, poco acertado, a la cita de 1 Cor. Si no dispusiéramos del contexto, ya la frase final nos pondría en la pista del trasfondo polémico de esta valoración. Según S. Ireneo, el Precursor juntó en sí las dos dignidades de Profeta y Apóstol, porque además de poseer el don profético fue testigo presencial de la venida de Cristo en carne. También según los gnósticos, el precursor era profeta y apóstol: En cuanto profeta, de naturaleza psíquica. En cuanto apóstol, de naturaleza pneumática. En el Precursor coexistían, según ortodoxos y heterodoxos, el Bautista y el Discípulo, el Profeta y el Apóstol [59]. La diferencia estribaba en que los eclesiásticos veían una acumulación de funciones. Los gnósticos un exponente del dualismo que desgarraba a Dios y al hombre.

Una frase de Clemente Alejandrino [60], da la impresión de fusionar Mc. 1, 7 con Jn. 1, 27:

> Ἰωάννης οὐκ ἄξιος εἶναι ὁμολογῶν τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων λύειν τοῦ κυρίου.

La cuestión apologética ha perdido toda vigencia y se prescinde del primer tema de inferioridad. En un contexto parenético queda sólo el segundo con el simple alcance de expresión de la humildad de Juan ante el Señor.

Para Orígenes la "parusía" del Bautista fue precursora de la venida del Salvador. El Bautista es precursor de la primera pa-

58. *Adversus haereses* III 11, 4: PG 7/1, 882 C-883 A.
59. Cf. A. ORBE, *El primer testimonio del Bautista sobre el Salvador, según Heracleón y Orígenes:* EstEcl 30 (1956), p. 15.
60. *Paidagogos* II 117, 4: Sthälin I 227, 11.

rusía de Cristo como Elías de la segunda. De aquí que el Bautista sea el mayor de los profetas, por haber precedido la primera parusía. Como precursor y testigo de Jesús, le precede en su nacimiento y muere poco antes del Hijo de Dios. Su venida anticipada prepara un pueblo acepto al Señor con los que rodeaban su nacimiento. También al precederle en su descenso al Hades, con los ya muertos que esperaban ser liberados por Cristo[61]. La combinación eclesiástica de las funciones de profeta y apóstol, que vimos en S. Ireneo, reaparece con insistencia peculiar en la polémica de Orígenes contra Heracleón del *In Joh.* Para el gnóstico Heracleón, el profeta que vive en Juan difiere esencialmente del Discípulo, con quien le toca vivir en este mundo. Para Orígenes tan grande es Juan por Profeta del A. T. como por Apóstol del N. T. y no hay entre el Profeta y el Apóstol distinción alguna real[62]. Expresa de nuevo la valoración eclesiástica, pero en realidad los términos quedan cargados con un contenido propio de la teología origeniana. Los presupuestos de su sistema hacen que Orígenes se desvíe de la trayectoria marcada por Jn. y S. Ireneo, la línea típicamente eclesiástica.

* * *

Hay razones para pensar que los discípulos del Bautista le habían calificado de ἰσχυρός. En la tradición de Jesús este término era una referencia a Satán, aunque su uso corriente lo abría a otras aplicaciones. La apologética cristiana contra los sectarios hace que el Bautista, que debió profetizar un ἐρχόμενος ἰσχυρός anuncie a un ἰσχυρότερος. Propia en cambio de Juan debió ser la expresión de profunda humildad para subrayar el carácter excelso del Venidero. La argumentación apologética, que se percibe en Mc. y destaca en Mt., pierde importancia en Lc. (que sin embargo nos explica su motivación), para reaparecer con gran insistencia en Jn. Lc. y Jn. recogen por canales distintos una misma tradición antigua, que veía al Bautista como predicador de Cristo. Esta interpretación cristiana tiene un fundamento histórico. No tiene nada de extraño que el Bautista pensase que el Mesías desconocido se encontraba ya presente entre los que le rodeaban. Es probable que la fama de Jesús, en la primera etapa de su ministerio galileo, le suscitase la sospecha de que era el Mesías, que comenzaba actuando de un modo imprevisto.

---

61. Cf. R. Trevijano, Ἐπιδημία y παρουσία *en Orígenes:* Scriptorium Victoriense 16 (1969), p. 16.
62. Cf. Orbe, *a. c.*, p. 36.

Es probable que el Bautista comenzase pensando en el Venidero en términos de la preexistencia de Elías y del *Messias absconditus*. En un segundo estadio (dada la inminencia de su expectación) pudo insinuar que estaba ya presente, como *Messias incognitus,* entre los que habían reconocido en su actividad la intervención divina. Es verosímil que por último llegase a sospechar, y hasta sugiriese ocasionalmente, que podía ser Jesús. El IV evangelio ha insistido en esto al presentar a Juan como un apóstol para los primeros discípulos. La reseña "Q" sobre su interrogante a Jesús por medio de mensajeros confirma el fundamento histórico de esta interpretación. La incertidumbre del Bautista es la propia del profeta, ante el comienzo de una realización imprevista en su predicción del plan de Dios.

Como tantos otros profetas, tuvo que vivir en la oscuridad de la fe y mantener su esperanza. Le correspondió entregar su vida por Dios cuando ni siquiera del grupo de los Doce había salido la primera profesión de fe cristiana. En las perspectivas de la historia de salvación, Juan es el mayor de la etapa de preparación, pero es menor (cf. Mt. 11, 11/Lc. 7, 28) en comparación de aquéllos a quienes ha correspondido vivir la realización del Reino de Dios entre los hombres. La que Juan ansió como tantos otros profetas y justos (cf. Mt. 13, 16-17/Lc. 10, 23-24). No le fue dado comprender de lleno los tiempos fijados por el Padre (cf. Act. 1, 7). Escrutó la salvación como un profeta (cf. 1 Pe. 1, 9-12), sin llegar a vivir los tiempos de la efusión del Espíritu (Act. 2, 1-36), en la comunidad mesiánica del Señor ensalzado (Mt. 28, 20b).

La tradición cristiana primitiva comprendió bien que el último de los profetas había pasado por un proceso semejante al de los primeros discípulos. Responde a un acierto en profundidad la valoración eclesiástica de Juan como profeta y apóstol.

CAPÍTULO IV

LA PREDICACION ESCATOLOGICA

Juan Bautista, ¿predicador apocalíptico?

Los profetas posteriores a Ageo distinguen entre dos edades. Se ven al fin de la una y en el umbral de la otra. El hoy les vale como el momento en que comienza a realizarse el gran cambio. Esta distinción entre dos edades y la conciencia de estar en la frontera entre ambas, distingue la profecía escatológica desde el Deutero-Isaías de los grandes profetas del tiempo pre-exílico. Pues en estos se trata más de un largo castigo que de la representación del fin de una edad, que introduce al tiempo salvífico. En vista de la catástrofe amenazadora, ven los grandes profetas una salvación posible en el cambio interior y exterior, del hombre pecador o del pueblo, por medio de la conversión a Dios (Is. 6, 10; Ez. 18, 30-31) o de la redención mediante El (Os. 14, 2-9). No insisten por lo tanto en dos edades sino en la disyuntiva de aniquilación o salvación (Is. 1, 19-20). La profecía escatológica postexílica se funda en una trasposición de la disyuntiva en un temporal "antes-después". Se entendió la catástrofe de Judá y el exilio como el juicio amenazado por los grandes profetas (Is. 40, 1-2), ya no como posibilidad amenazadora sino como suceso histórico. Tras su trascurso, que concluía una época comenzada siglos antes con Amós y Oseas, podía seguir un tiempo salvífico, por fin definitivo y eterno (Is. 45, 17; 51, 6. 8. 11; 54, 8; 55, 3. 13; 61, 8) [1]. La predicación profética del Bautista aparece centrada, como la de los grandes profe-

1. Retomamos, corrigiendo matices, líneas del desarrollo de G. FOHRER, *Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie:* ThLZ 85 (1960), 401-405.

tas, en la disyuntiva de la opción actual entre salvación y condenación ante el juicio inminente. Como para la profecía postexílica, este juicio, mesiánico, marca el fin de una edad y el comienzo de una era salvífica, tras la intervención decisiva de Dios en la historia. Las expectaciones mesiánicas marcan la profecía de juicio con una orientación escatológica. El profeta escatológico es también apocalíptico en cuanto que maneja motivos de esta teología: el Mesías escondido y desconocido, el retorno de Elías. Sin embargo Juan no parece un predicador apocalíptico en el sentido estricto de esta concepción. Se encuentra más en línea con los antiguos profetas. La profecía clásica ve concentrada la irrupción decisiva de Dios en el presente y el futuro inmediato. La llamada "apocalíptica" en el A. T. es un fenómeno posterior, en que, por medio de visiones y audiciones, se debe revelar algo de los misterios divinos ocultos [2]. En cambio ya la secta de Qumran, la predicación de Juan y las palabras de Jesús son testigos de un movimiento de conversión, radical y orientado escatológicamente; mientras que la predicación de conversión sin impronta escatológica era típica del entero judaísmo tardío. Tal conversión escatológica lleva un carácter de decisión. Una decisión que se realiza en la conducta [3].

No cabe duda de que la clave de la enseñanza de Juan y de su predicación, era la proclamación de una aproximación inminente del fin de los días y del juicio. Esto es evidente en los dichos de Juan trasmitidos por "Q" [4]. Juan predicó abiertamente a todos, amonestando sobre el "Día del Señor" inminente. Su misión animó a los israelitas a estar prestos para el advenimiento del Mesías. Su bautismo era una iniciación, una vez por todas, en el resto purificado del Israel verdadero [5]. Mt. y Lc. describen la predicación del Bautista como una exhortación apremiante a penitencia. La preparación indispensable al juicio divino, que va a desencadenarse contra los pecadores. La μετάνοια a que Juan invita incluye el arrepentimiento y la confesión de las faltas cometidas, cambio radical de vida y retorno sincero a Dios. Era un tema frecuente en los antiguos profetas [6], pero el Precursor pone un acepto de individualismo más pronunciado. Sobre todo le da

2. Cf. M. NOTH. *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik:* Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1966³, p. 250.
3. Cf. H. BRAUN, *"Umkehr" in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht:* ZThK 50 (1953), p. 246-249.
4. Cf. SCOBIE, *o. c.*, p. 60.
5. Cf. PRYKE, RQ 5 (1966), p. 546-547.
6. Cf. Am. 5, 14; Os. 14, 2; Is. 1, 16; Jer. 4, 4; 18, 11; 25, 5.

una orientación escatológica bastante rara en aquellos profetas, pero frecuente en la literatura apocalíptica. En el orden nuevo que va a comenzar, el Mesías aparece como el ejecutor del juicio divino. El Bautista traspone sobre el plan escatológico el papel de justiciero, atribuido en Is. 11, 2-5 al rey mesiánico [7]. El Bautista era un predicador "escatológico", como se advierte ya en Mc., aunque menos claramente que en "Q" [8].

El relato sinóptico de la expectación de Juan Bautista de un posterior implica una pintura primitiva de juicio violento. El Bautista no entendió la naturaleza esencial del ministerio de Jesús [9]. No hay huellas en su discurso de un rasgo de la escatología judía contemporánea: el papel en el juicio del justo sufriente y exaltado. Los libros de la Sabiduría, Jubileos y Enoc muestran la difusión en el judaísmo contemporáneo de la creencia de que, en el juicio venidero, Israel, o el justo y afligido Israel —a través de un representante electo, como Enoc —sería exaltado a los cielos y desempeñaría un papel decisivo en el último juicio [10].

Para comprender las omisiones de Marcos, hay que recordar que descarta la especulación histórico-apocalíptica y busca dar un adoctrinamiento escatológico positivo [11]. Tanto para Mc. como para Mt. los acontecimientos apocalípticos han comenzado ya [12]. Mateo y Lucas han conservado el discurso escatológico del Bautista. El primero, acaso, porque ve la predicción ya cumplida, como acontecimiento apocalíptico, en la ruina de Jerusalén. El segundo, en base a la misma identificación, puede haber considerado la realización de esa profecía ya como historia pasada. Es probable que a Marcos no le haya interesado, porque, en lugar de cálculos y especulaciones apocalípticas, es un evangelista que busca sacar a primer plano un tema central de su teología, el tema del discipulazgo, que se realiza en el seguimiento de pasión del Hijo del hombre [13]. La perspectiva mesiánica del discurso escatológico de Juan Bautista no se orienta precisamente hacia el Servidor sufriente.

---

7. Cf. P. VAN IMSCHOOT, *Baptême d'eau et baptême d'Esprit Saint:* EphThL 13 (1936), p. 655-657.
8. Cf. HAENCHEN, *o. c.*, p. 42.
9. Cf. BROWN, CBQ 22 (1960), p. 292-293.
10. Cf. M. BLACK, *The Son of Man Problem in recent research and debate:* BJRylL 45 (1963), p. 310-314.
11. Cf. CONZELMAN, ZNW 50 (1959), p. 215-216.
12. Cf. H.-W. BARTSCH, *Early Christian Eschatology in the Synoptic Gospels:* NTSt 11 (1965), p. 396.
13. Cf. R. PESCH, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Düsseldorf 1968, p. 138.

1

LA CONTRAPOSICION DE BAUTISMOS

Marcos parece haber tenido interés en prescindir de la tradición sobre la predicación escatológica de Juan. Tuvo que haberla conocido, porque el mensaje mesiánico de Juan no se entiende, lo mismo que su amonestación a penitencia, más que dentro de una predicación fuertemente escatológica. Esta "desescatologización" de la tradición sobre Juan choca a primera vista en Marcos, a quien hemos caracterizado como el evangelista que, junto a Mateo, más interpreta a Juan como figura escatológica. Ambos aspectos, aparentemente contradictorios, se explican mutuamente. Precisamente porque Marcos ve a Juan como comienzo del tiempo escatológico, que se realiza en el ministerio de Jesucristo y prosigue en la predicación del Evangelio en espera de su retorno, tiene que reaccionar contra toda comprensión del tiempo escatológico que exija un fin inmediato. Por eso reduce la predicación mesiánica del Bautista al anuncio de un venidero. De hecho es redacción cristiana el que Marcos, en la predicación mesiánica del Bautista, no mencione el fuego del juicio (que "Q" ha retenido y que corresponde a la predicación de la μετάνοια), sino que en lugar de eso hace anunciar al Mesías venidero como portador del Espíritu y sitúa su bautismo (cristiano) en contraposición al bautismo de Juan [14]. En la abreviación de Mc. 1, 8 la antítesis ha perdido su sentido escatológico. No está ya orientada hacia la consumación definitiva de la obra del Mesías, sino sólo hacia su actividad en el tiempo presente. La nota apocalíptica desaparece. Al separar el bautismo en Espíritu Santo del juicio, lo presenta más bien como la regeneración moral que caracteriza la alianza nueva, por la que el Mesías inaugura el reino de Dios sobre la tierra. La idea sugerida por Mc. es el trazado que une la doctrina bautismal de S. Pablo a la predicación de Juan, tal como la presentan Mt. y Lc., y al A. T. [15]. Marcos, o su tradición, queriendo subrayar el aspecto redentor del testimonio de Juan a Jesús, omitió todo lo que sugería que el Mesías vendría en juicio, y por lo tanto la referencia al fuego [16]. Marcos ha configurado la tradición más antigua, haciendo de la amenaza "os bautizará con fuego",

14. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 262.
15. Cf. IMSCHOOT, *a. c.*, p. 662-663.
16. Cf. E. BEST, *Spirit-Baptism:* NT 4 (1960), p. 240-241.

una promesa: "os bautizará con el Espíritu Santo"[17]. No le parece apropiada la perspectiva apocalíptica, que veía en el Mesías al juez del tiempo del fin, ya inmediato, porque conoce a Jesucristo, que no ha venido todavía como juez escatológico. Esta teología del tiempo intermedio, propia de Marcos, le lleva a modificar la contraposición de bautismos, elemento importante de la predicación mesiánica del Bautista, también teñido de expectación apocalíptica.

El texto de Mc. 1, 8

En los dichos del Bautista en los Sinópticos, Mc. 1, 8 da una clara instancia de paralelismo antitético. Paralelismo seguido en "Q" (Mt. 3, 12/Lc. 3, 17) por dos líneas sinónimas completadas por dos líneas antitéticas. También Mc. 1, 7 da dos líneas en paralelismo sinónimo, que seguidas por las líneas antitéticas en Mc. 1, 8 encajan en el mismo esquema, s s : a a. Acaso el orden de la profecía original fuera: Mc. 1, 7. 8 (+ la omisión); Mt. 3, 12 = Lc. 3, 17), ss aa : ss aa[18].

ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι,
αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς Πνεύματι Ἁγίῳ.

La contraposición aparece ligada a los dos temas de la inferioridad respecto al venidero. Marcos la ha desconectado de toda referencia al juicio escatológico. Para que esta descripción fuese original del Bautista, éste habría tenido que sentir la insuficiencia de su bautismo de conversión para remisión de los pecados. Esperar además que el Venidero perfeccionase su misión reconciliadora con otra en que actuaría con eficacia más directa la misericordia divina. Podría haber sido así. La descripción menciona al Mesías como dador del Espírtu más claramente que el A. T. Como portador del Espíritu lo describe ya el A. T. y esta esperanza se mantuvo viva en el judaísmo. A la imagen de un bautismo corresponde en el A. T. la de una efusión del Espíritu[19]. En Ez. 36, 25-27 están "Espíritu" y "remisión" juntos, como en las fra-

17. Cf. KAHLEFELD, *a. c.*, p. 21-22.
18. Cf. BLACK, *aramaic*, p. 144-145.
19. Cf. Ez. 18, 31; Is. 44, 3; Jl. 3, 1-2; Zac. 12, 10.

ses marcanas del Bautista[20]. Ya en el judaísmo de Qumran se atribuye el poder de la remisión de los pecados a la actuación del Espíritu de Dios[21]. Juan pudo haber confiado en que su rito, que servía de sello a la actitud de conversión auténtica, como sacramento del perdón de Dios ratificado públicamente por su enviado, fuese reemplazado por un nuevo rito realizado por el Mesías, en que el Espíritu divino habría de actuar con mayor eficacia. Sin embargo sería sorprendente que el Bautista urgiese la conversión y ofreciese una señal del perdón divino si no estaba íntimamente convencido de la eficacia de lo que predicaba. La urgencia de su predicación de penitencia, la orientación de su predicción mesiánica, las expresiones de su discurso escatológico trasmitido por "Q", su desilusión ante el ministerio de Jesús y la tendencia propia del evangelista, nos permiten reconocer las omisiones de la descripción marcana. El Bautista no anunció al Mesías como un bautista del Espíritu[22]. Cabe sospechar que veía su misión como una última oportunidad de reconciliarse con Dios, para librarse de la ira divina en el juicio inminente, y que profetizó al Mesías como instrumento de este juicio.

En Mc. 1, 8 el tiempo del aoristo ἐβάπτισα puede aludir a que la actuación bautismal ha ocurrido en el pasado una vez por todas y no puede repetirse[23]. En sí es el equivalente de un perfecto semítico, usado de una verdad general o de un acto inmediatamente completado. El paralelo en Mt. 3, 11 tiene correctamente βαπτίσω[24]. Una armonización tenprana con el texto de Mt. ha dejado su huella en D it sa.

En la contraposición de bautismos una amplia serie de testigos subrayan el alcance instrumental de la alusión al agua añadiendo la partícula ἐν (ℵ A D W pm it Hipólito). Una serie aún mayor recurre también a ἐν antes de mencionar al Espíritu Santo (ℵ ℵ A D W Θ 0133 pl it Hip.). La omisión del ἐν instrumental en ambos casos puede valorarse como lectio dificilior y queda ratificada por B pc.

Ὑμᾶς en 1, 8b ha parecido demasiado optimista al corrector de ℵ *, pues sabe que hubo quienes recibieron el bautismo de Juan y no acogieron el bautismo cristiano. Así que ha optado por omitirlo.

---

20. Cf. SCHNIEWIND, *o. c.*, p. 10-11.
21. Cf. J. PRYKE, *"Spirit" and "Flesh" in the Qumran Documents and some New Testament Texts:* RQ 5 (1965), p. 355.
22. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 55-56.
23. Es el sentido del aoristo pasivo en Rom. 6. 3. Cf. V. WARNACH, *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6:* ALW III/2 (1954), p. 293-294.
24. Cf. BLACK, *aramaic*, p. 128-129.

Una línea dispersa y reducida de tradición textual añade καὶ πυρί al término de 1, 8b (P pc sa^{pt} Hip.). Se explica como intento de armonización con Mt. 3, 11 y Lc. 3, 16.

En conjunto percibimos que algunos correctores han notado también que la fraseología de 1, 8 se distancia demasiado de la situación histórica en que la coloca el narrador.

La distinción entre dos tipos de bautismo, común a los cuatro evangelios, parece ser una contribución cristiana, porque en el pensamiento judío bautismo con agua y con espíritu santo iban juntos [25]. El pensamiento cristiano ha dividido esos dos aspectos del bautismo o purificación. Ha logrado explicar así la relación del bautismo de Juan al bautismo cristiano. La nota persiste en Act. 19, 1-6 [26].

Bautismo de Juan y bautismo mesiánico

Con la reserva de que se trata sólo de una conjetura, señalamos la posibilidad de que la tradición original sobre el Bautista expresase el dicho de esta forma:

ἐγὼ μὲν βαπτίσω ὕδατι καὶ πνεύματι,
αὐτὸς δὲ βαπτίσει πνεύματι καὶ πυρί.

La expresión cuadra con el carácter profético-sacerdotal del bautismo de Juan como rito para la remisión de los pecados ante la inminencia del juicio mesiánico. En la tradición juanina, que, como hemos visto, retiene otros elementos arcaicos de la tradición sobre el Bautista, encontramos dos indicios en apoyo de esta conjetura. Por un lado la convicción de los judíos que acudían al bautismo de Juan de que este rito representaba una actuación mesiánica (Jn. 1, 25). Por otro, la alusión al "nacimiento" ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (Jn. 3, 5), puesta en labios de Jesús en un estadio muy temprano de su ministerio.

Sea S. Pablo autor o trasmisor de la argumentación rabínica de 1 Cor. 10, 1-2 se sigue con gran probabilidad que, en los días de Juan Bautista y Jesús, se valoraba el bautismo de prosélitos como rito de iniciación y que esta visión se fundaba en una doctrina sobre el bautismo de los Padres del Exodo. No debía quedar lejos la idea, sobre todo en vista de Ez. 36, 25, de que la comunidad salvífica mesiánica había de equipararse a la salvación del

25. Cf. Ez. 36, 25-26; Zac. 13, 1-2; 1Q Se IV 20-21.
26. Cf. BROWN, *Gospel according to John*. p. 51-52.

mismo modo que lo hicieron los Padres del Sinaí: mediante un bautismo[27]. Sin duda el bautismo de Juan tiene su peculiaridad, aun frente al bautismo de prosélitos, en su orientación moral y su estrecha relación con la escatología. Quiere ser rito de iniciación de la comunidad mesiánica que se reúne. Ya era llamativo que Juan, por potestad profética realizase el bautismo en otros. Su bautismo era en primer lugar expresión de penitencia, pero también incluía la idea de una purificación sacramental para el eon venidero[28]. La originalidad de Juan en su bautismo debía estar también en su insistencia en aplicar este rito no sólo a prosélitos sino a nacidos judíos. Ello implicaba que la nación entera era apóstata y pecadora. Si debía llegar a ser el pueblo de Dios debía entrar en la sociedad mesiánica mediante arrepentimiento y bautismo. Esta severa denuncia de la sociedad judía como extremadamente corrupta (cf. Mt. 3, 7/Lc. 3, 7), es también característica de los esenios[29]. No faltan elementos a favor de la hipótesis de que Juan estaba adaptando a su propia misión distintiva concepciones y prácticas aprendidas en Qumran; pero, en correspondencia a la situación escatológica diferente, Juan está llamando al pueblo a algo para lo que Qumran no ofrece paralelo. No amonesta a una vida de comunidad, marcada por constantes ritos de purificación, sino a una purificación final frente a la venida inminente del poderoso[30]. Su bautismo es esencialmente distinto de los baños de Qumran, que no constituían el rito de entrada en la comunidad determinada a la salvación del tiempo final[31]. Los lavados de los sectarios no eran ceremonia de iniciación, sino sólo una parte de una vida ordenada de pureza meticulosa, necesaria para la prontitud de mente y cuerpo para luchar la guerra santa, que vindicaría el reclamo de la comunidad de ser el Israel elegido[32]. Los baños en uso en la secta eran una observancia reservada a los "hombres santos" (1Q Se V 13), a los "grandes" (1Q Se VI 17), destinados a mantener una pureza considerada adquirida. No estaban destinados a proporcionar la primera purificación, ni ordenados a la conversión, pues quedaban prohibidos, no sólo a los "impíos" (1Q Se V 13), aun a los novicios du-

27. En una discusión entre un schammaita y un hillelita (h. 90) se aduce como prueba del baño de inmersión en la generación del desierto, con una argumentación "a minori ad maius", Ex. 19, 10 y 24, 8. Cf. JEREMIAS, ZNW 28 (1929), p. 317-320.

28. Cf. OEPKE, βαπτίζω, p. 535.

29. Cf. BROWNLEE, Interpretation 9 (1955), p. 75.

30. Cf. J. A. T. ROBINSON, *a. c.*, p. 180-182.

31. Contra la interpretación de O. BETZ, *Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament:* RQ 1 (1958), p. 222-223.

32. Cf. PRYKE, RQ 5 (1966), p. 546-547.

rante el primer año de probación (1 Q Se VI 16-17). Estamos lejos del rito bautista ofrecido a todos los pecadores, indistintamente, para remisión de sus faltas [33]. El carácter activo, público, irrepetible, del bautismo de Juan lo diferencia de los baños esenios. Se sitúa a mitad de camino entre las purificaciones cultuales del Templo y el bautismo cristiano. Es resultado de una misión profética y conserva una impronta sacerdotal [34]. El bautismo de Juan puede definirse como el bautismo de la preparación mesiánica [35]. Juan debió de considerar que el Espíritu de Dios intervenía activamente en la renovación que su rito sellaba [36].

En contrapartida a su bautismo de remisión, Juan debió urgir su reclamo de penitencia orientando la mirada hacia el "día de la cólera". La predicación de Jesús invierte en lugares decisivos el mensaje del Bautista. La penitencia proclamada por Jesús no se orienta a la cólera sino a la gracia. El Bautista ha anunciado al que se acerca a juicio. Jesús ha entendido ya como un juicio la aproximación de Dios en oferta de gracia [37]. La consideración cristiana ha seguido varios caminos para entender la predicación del Bautista. Mateo y Lucas han conservado su punta escatológica, quizás por verla ya realizada en el juicio divino sobre Jerusalén. Acaso por retrasarla en perspectiva profética hasta el retorno del Hijo del hombre. La tradición juanina sobre este punto contiene, como en otros casos, elementos paradójicos. El IV evangelio omite el discurso escatológico y la referencia que podía interpretarse como alusión al venidero en juicio condenatorio. Subrayando el aspecto salvífico del ministerio de Jesús, insiste en que Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgarlo sino para salvarlo [38]. En cambio, como si interpretase el acuerdo entre la perspectiva del Bautista y la misión de Jesús, enseña que su venida es ya un juicio, de rechazo, para los que no creen en él [39]. Sin duda la continuidad de la teología juanina respecto al kerygma del Bautista es un hecho de primer orden [40]. A diferencia de Jn., Marcos no ha logrado combinar las dos perspectivas y se mantiene en la primera.

---

33. Cf. F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église Ancienne*, EB, Paris 1959, p. 313-314.
34. Cf. GNILKA, RQ 3 (1961), p. 197-199 y 205-207.
35. Cf. URICCHIO - STANO, *o. c.*, p. 660-661.
36. Cf. Gen. 1, 2; Is. 44, 3-4; Ez. 36, 27; 37, 5-10. 14; Jl. 3, 1-2; Zac. 12, 10; 13, 1-2.
37. Cf. E. KÄSEMANN, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik:* ZThK 59 (1962), p. 262 y 271.
38. Cf. Jn. 3, 17; 6, 35-41; 8, 15; 10, 10-15 etc.
39. Cf. Jn. 3, 18-19. 36; 5, 22-24. 27. 30. 45; 6, 53-54; 7, 7. 19; 8, 16-17. 24. 26. 31-32. 36. 44-47. 51; 9, 39-41 etc.
40. Cf. BRAUN, *Jean le Théologien*, p. 319.

Hay bastantes contactos, a menudo literales, entre el texto de Mc. 1, 2-8 y el de Mt. 3, 1-12 y Lc. 3, 1-20, para que podamos concluir que Marcos ha sacado aquí sus datos de la misma fuente que los otros dos. Indice bastante seguro es que Mc. 1, 7-8 se encuentra casi textualmente en Mt. 3, 11 y Lc. 3, 16. Es verosímil que la fuente de Mc. haya contenido también lo que Mt. 3, 12 y Lc. 3, 17 añaden en términos idénticos y ligados muy estrechamente al verso precedente. Marcos ha omitido esta frase probablemente porque era un elemento de la predicación del juicio, que ha callado enteramente [41]. Marcos ha omitido, aunque sólo sea la palabra πυρί (Mt. 3, 11d/Lc. 3, 16e), que da la clave del discurso. Está claro que no hay que desdoblar el discurso del Bautista en un mensaje sobre el juicio (Mt. 3, 12/Lc. 3, 17) y otro sobre el Mesías (Mt. 3, 11/Lc. 3, 16). Es una sola predicación, dirigida a los que venían al bautismo para huir del juicio [42]. En su reinterpretación cristiana de la profecía mesiánica del Bautista, ligada a la contraposición de bautismos, nuestro evangelista más temprano muestra una línea de evolución más avanzada que los otros evangelistas. El mismo Jn., que identifica el bautismo mesiánico (Jn. 1, 33) con el sacramento cristiano [43], sabe combinar la visión específicamente cristiana de la venida redentora con la perspectiva de Juan, de la venida en juicio.

Como más tarde Jn., Marcos ha reinterpretado cristianamente el bautismo mesiánico. En el IV evangelio se trata del sacramento cristiano [44]. Si Marcos ha pensado lo mismo, no ha acertado a expresarlo, pues ha conservado la antítesis entre el bautismo en agua y el bautismo en Espíritu. En tiempo de Marcos no se podía decir del bautismo cristiano: no es un bautismo con agua sino con Espíritu. Era más bien con agua y Espíritu. En consecuencia se ha sostenido que en Mc. 1, 8 (como en Act. 1, 5 y 11, 16) no se piensa en el bautismo cristiano, sino que Marcos ha debido tener en mente el suceso pentecostal narrado en Act. 2, 1-18 [45]. Dada la independencia de Mc. respecto a la tradición lucana de Act. habría que remontarse de ésta a su fuente palestinense. Contar con la originalidad de las referencias a viento y fuego en los aconte-

41. Cf. CH. MASSON, *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome,* BTh, Neuchatel 1968, p. 13-14.

42. Cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu,* EB, Paris 1927[4] p. 49-50.

43. Porque vincula el don mesiánico del Espíritu con el Señor ensalzado. Cf. Jn. 7, 39.

44. El intervalo entre Jn. 1, 26 y Jn 1, 33 permite que las dos expresiones "en agua" y "en Espíritu Santo", en lugar de contraponerse, se complementen. Cf. Jn. 3, 5; 7, 38-39; 19, 34-35; 1 Jn. 5, 5-8.

45. Cf. WERNER, *o. c.,* p. 134-135.

cimientos de pentecostés. Así la tradición cristiana habría llegado a identificar el bautismo con viento (πνεῦμα) y fuego que Juan profetizó y el acontecimiento de pentecostés, en que hubo a la vez viento y fuego[46]. Queda descartado que Marcos llegara a pensar en esta conexión, aun en el supuesto de conocer el suceso pentecostal con esos detalles. No habría tenido razones para suprimir πυρί en Mc. 1, 8. Lucas mismo, que pensaba en Act. 11, 16 y 1, 5 no sólo en el suceso pentecostal de su relato, sino en toda la experiencia cristiana, no debió imaginar esa posible conexión entre la predicción de Lc. 3, 16 y lo que presenta como dicho del Señor en Act. 1, 5. Hubiera evitado la secuencia de Lc. 3, 16-17.

En realidad Marcos, con la mención del bautismo mesiánico en Espíritu, entiende todo el tiempo del Evangelio. Se percibe en el logion sobre el pecado contra el Espíritu Santo (Mc. 3, 28-30). Mt. 12, 32a y Lc. 12, 10a incluyen expresamente, entre los pecados remisibles, la blasfemia contra el Hijo del hombre, cosa que omite Mc. Se explica porque éste ve el pecado contra el Espíritu Santo en esa contraposición al Hijo del hombre, que consiste en negarse a reconocer que por él actúa el Espíritu divino. Lo que ha hecho Marcos es retrotraer a las opciones por y contra Jesús, durante su ministerio galileo, las opciones por y contra el cristianismo durante la primitiva misión eclesiástica. De aquí que trate de blasfemia contra el Espíritu Santo (el cerrarse a la última instancia de intervención salvífica de Dios: en Mt. y Lc. la predicación eclesiástica) lo que es considerado por el resto de la tradición sinóptica como mera blasfemia contra el Hijo del hombre: el rechazo de Jesús. Hecho que servirá precisamente, a la luz de la resurrección, como motivo del llamado a conversión de la predicación apostólica lucana (cf. Act. 2, 23-24. 36-41). El tiempo de Jesús, y también el tiempo del Evangelio (cf. Mc. 13, 11), es la edad de la actuación salvífica del Espíritu Santo.

El texto de Mt. 3, 11a.d.

La tradición conservada por Mt. y Lc. es primitiva respecto a Mc., quien no ha conservado de todo el discurso de Juan sino el logion cristológico. Habiéndolo aislado del discurso escatológico, su contexto natural, tenía que suprimir también καὶ πυρί, mientras que podía retener la mención del bautismo en el Espíritu. El bautismo futuro, anunciado con esos términos, no es sino una descripción de la actividad mesiánica[47].

46. Cf. BEST, *a. c.*, p. 238-242.
47. Cf. THOMAS, *o. c.*, p. 70-71.

Mateo recoge la contraposición de bautismos en el contexto de la predicación escatológica del Bautista (Mt. 3, 7-10. 12). Sus dos términos quedan separados por el anuncio del venidero con el doble tema de la inferioridad:

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν
...
...
αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί.

El evangelista ha tenido mayor cuidado que Marcos en su redacción, al poner la primera frase en el presente del verbo, lo que encuadra mejor con la atribución del dicho a Juan durante su ministerio. No parece original la finalidad que atribuye al bautismo de agua de Juan. La conversión no era su objetivo, sino su presupuesto. La conversión, sellada por el rito bautismal, tenía como finalidad la remisión de los pecados. La añadidura εἰς μετάνοιαν es propia de la reflexión mateana. En contraste con el bautismo mesiánico, que corresponde a la intervención divina decisiva, entiende que el bautismo de agua de Juan tendía sólo a lograr las conversiones. El convertido quedaba así en disposición de aguardar la actuación mesiánica, que, al quedar descrita como bautismo en el Espíritu Santo, se entiende como actuación divina de remisión de los pecados y reconciliación con Dios. El entonces convertido y luego perdonado quedaría librado de caer bajo el segundo modo de actuación mesiánica. El Mesías sería para unos mediador de remisión. Para otros, instrumento de condenación: por el fuego del juicio de la cólera divina.

Esta es la interpretación de Mateo. En parte, también la de su fuente presinóptica. La tradición, aquí recogida por Mt., contraponía ya el bautismo de agua de Juan y el bautismo de espíritu y fuego, juicio apocalíptico, del Mesías venidero. Suponemos que esta tradición ya había sido reinterpretada, en el proceso de su trasmisión cristiana. Suprimiendo una alusión al Espíritu en la descripción dada por Juan de su propio bautismo de agua (y Espíritu), este rito quedaba despojado de sus implicaciones mesiánicas. Añadiendo "Santo" en la descripción del bautismo mesiánico en Espíritu (Santo) y fuego, este perdía su carácter unilateral de juicio de condenación. Quedaba abierto a la expresión de la ambivalencia propia a la visita de Dios en Jesucristo: salvación para unos y condenación para otros.

Remontándonos a la tradición original, previa a la interpretación cristiana presinóptica, el Bautista describe al Juez venidero con palabras misteriosas, que dicen mucho. No es Yahwe mismo

quien realizará el juicio de castigo. Tampoco un hombre corriente. Es un ser supraterreno [48]. La tradición juanina nos ha permitido descubrir que el Bautista pensaba en términos de la preexistencia de Elías, o acaso de Enoc. En todo caso el objetivo del poderoso venidero será realizar el juicio, no el dar antes oportunidad para conversión y salvación [49]. Lo original es la profecía del Mesías como el que viene con bautismo de fuego [50]. La tradición es correcta al adscribir a Juan el término *pneuma,* pero equivocada al darle aquí el sentido *espíritu.* Originalmente significaría *viento.* Como el fuego, también el viento es asociado con el juicio en la tradición judía [51]. Se trata del juicio escatológico, en que el viento separará el trigo de la paja y ésta será quemada. En manos cristianas se dio a *pneuma* el sentido alternativo *espíritu,* cambiando el significado: de juicio a redención [52]. Este cambio quedó explicitado, mediante la adición de "Santo", en la fuente de Mt. y Lc. A no ser que se prefiera ver un caso de influencia sobre ambos del texto de Mc. Cabría atribuir a Marcos, seguido en esto por los otros dos, la supresión de *pneuma* (con su sentido *Espíritu*) en la descripción del bautismo de Juan) y la interpretación del segundo *pneuma* (viento), como Espíritu, mediante la adición de "Santo".

Si el Espíritu Santo es la recompensa de la conversión y el fuego el castigo de la obstinación en el mal, la expresión: "bautizar por el Espíritu Santo y el fuego" asocia estrechamente dos términos opuestos el uno al otro. Se trata en realidad de una sola acción, que se ejerce por dos medios estrechamente asociados y coordinados. Son las mismas personas las bautizadas con ambos. En toda la comunidad a quien se dirige la amenaza [53]. Pensamos pues que el bautismo en el "espíritu" y el bautismo en el fuego designan originalmente la misma realidad [54]. Pese a la reinterpre-

48. Cf. HAENCHEN, *o. c.*, p. 42. 43.
49. Cf. *Ibid.*, p. 43
50. Cf. BULTMANN, *Geschichte,* p. 262.
51. Cf. Is. 11, 4; 29, 6; 30, 27-28; 40, 24; Jer. 23, 19-20; 30, 23-24; Ez. 13, 11-15; 4 Esdr. 13, 10. 27.
52. Cf. BEST, *a. c.*, p. 240-242.
53. Cf. IMSCHOOT, *a. c.*, p. 659-662, quien sin embargo sostiene la originalidad de la expresión "Espíritu Santo". Piensa que nada en el texto indica la distinción que se introduce entre un bautismo en "espíritu santo", reservado a los arrepentidos, y un bautismo "en fuego", castigo de los malos. Considera que la expresión: "bautizar por el espíritu santo y el fuego" designa al juicio, que iba a instituir el justiciero terrible y poderoso, sobre quien "reposa el espíritu de Dios" (cf. Is. 11, 2-4; Enoc 62, 2; Sal. Salom. 17, 42).
54. Contra la opinión de F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien,* II. *Les grandes traditions d'Israel. L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Évangile,* EB, Paris 1964, p. 61-62: Juan no podía ignorar que, paralelamente a su función de juez, el Mesías lleno del Espíritu debía hacer descender los favores ce-

tación cristiana de la tradición y la corrección propia de Mateo, todo indica que el Bautista valoraba ya su amonestación y rito como eficaces, para lograr tras la conversión la remisión de los pecados. Subrayaba en contraste la inminencia y lo tremendo del Juicio que había de realizar el Mesías. Mateo no llega a suprimir, como es el caso de Mc., la punta apocalíptica de la contraposición de bautismos. Conoce su realización en el juicio histórico sobre los judíos contemporáneos, o en la perspectiva del juicio final. Busca conciliarla con la interpretación marcana o "Q", pues sabe también que la carrera histórica del Mesías anunciado, Jesucristo, ha sido en primer lugar, y sigue siendo ante todo, una oferta nueva y decisiva de perdón divino. Corrigiendo la letra se mantiene fiel al espíritu del profeta, pues la realización permite puntualizar el desenfoque propio de la perspectiva profética.

Tradición de Lucas e interpretación del Señor

Lucas parece seguir la misma fuente que Mt. al recoger la predicación escatológica (Lc. 3, 7-9. 17). Añade una predicación moral, que omite Mateo, o que acaso proceda de otra fuente (Lc. 3, 10-14). Antes de poner punto final a la visión apocalíptica intercala, lo mismo que Mt., la contraposición de bautismos, separada en sus términos por el doble tema de la inferioridad. Esta secuencia procede de la misma fuente, pero Lucas añade otra nota peculiar, al darnos como introducción (Lc. 3, 15) el primer testimonio tradicional sobre la identificación popular —al nivel de presunciones y sospechas— del Bautista como Mesías.

Expresa la contraposición de bautismos en Lc. 3, 16b. e.

Ἐγὼ μέν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς·
...
...
αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ καὶ πυρί·

En la primera frase acierta, como Mt., al retener la construcción en presente. Ha omitido εἰς μετάνοιαν. Un indicio de que no

lestes que transformarían la tierra árida en un nuevo Edén, en que la prosperidad sucedería a la desolación y la paz a la violencia. Los dos aspectos de su misión son inseparables (cf. Is. 11, 1-6; 35, 4; 61, 1-2; Jl. 3, 1-3). Sin embargo es evidente que la perspectiva de profetas pasados y de judíos contemporáneos quedaba fijada unilateralmente en un enfoque, con olvido práctico de otros. El discurso escatológico y la punta apocalíptica de la contraposición de bautismos muestran que el Bautista pensó en el Venidero ante todo como juez de condenación.

se apoya en Mt. y un dato más para ver en ese giro una interpretación mateana. Si no ha conocido a Mt.[55], ¿cómo se explica la coincidencia en la adición de "santo"? La hemos caracterizado como una interpolación cristiana. Mateo y Lucas han podido coincidir en suplirla independientemente a partir del texto de Marcos. Más bien hay que pensar que la añadidura se realizó en la trasmisión del discurso apocalíptico, atribuido a Juan, dentro de un ambiente cristiano. La tradición sobre el discurso llegó a Mt. y Lc. (y probablemente a Marcos, que tiene sus razones para omitirla) ya reinterpretada cristianamente. La línea de trasmisión ha sido muy fiel. Salvo esta añadidura, para hacer concordar mejor la función mesiánica predicha por Juan con el ministerio de Jesús y de los predicadores del Evangelio, conserva el tenor original del discurso, que anuncia como inminente un juicio de Dios riguroso.

El sentido de los términos en el contexto lucano es el mismo que en Mt. La perspectiva se orienta a la venida mesiánica en juicio[56], aunque naturalmente está también presente el aspecto salvífico, para los que hayan hecho frutos dignos de penitencia, como árboles de buen fruto, y al aventar la era resulten trigo recogido en el granero[57]. En el último dicho del discurso, la imagen del fuego se utiliza con un sentido meramente destructor. La metáfora del bieldo, para aventar la era, es típicamente judicial y parece implicar un recurso al viento. Por ello no pensamos que fuego sea usado en doble sentido, para indicar la purificación redentora de Dios y su juicio destructor. No vemos claro que el Bautista predijese un doble acto de juicio por el Mesías venidero: purificación del verdadero Israel por un bautismo de (espíritu) y fuego y destrucción de la paja en fuego inextinguible[58]. Sí, naturalmente, un acto de juicio con doble efecto. En su amonestación preveía y amenazaba sobre todo con el riesgo del primero.

Esto lo ha entendido el mismo Lucas cuando, en referencias posteriores de su obra al bautismo mesiánico, suprime toda refe-

55. SIMPSON, *a. c.*, sostiene que la curiosa yuxtaposición de "Espíritu Santo" y el fuego del juicio en Lc. 3, 16 (= Mt. 3, 11) sugiere que Lucas no se apoya aquí en ningún duplicado de la narración bautismal, sino en una versión editada de Mc., en la que entró cierto extraño material escatológico: e. d. en Mt. (p. 276-277).

56. Cf. Mt. 3, 7/Lc. 3, 7; Mt. 3, 10/Lc. 3, 9; Mt. 3, 12/Lc. 3, 17.

57. Cf. Mt. 3, 8/Lc. 3, 7; Mt. 3, 10/Lc. 3, 9; Mt. 3, 12/Lc. 3, 17.

58. Cf. E. E. ELLIS, *Present and future Eschatology in Luke:* NTSt 12 (1965), p. 27-30, que insiste en la opinión contraria, apoyándose en los pasajes bíblicos (Zac. 12, 6; 13, 9; Mal. 3, 2. 3. 19; 4, 1) en que hay un fuego de purificación o una yuxtaposición de un fuego destructivo y un fuego de gloriosa presencia de Dios (Is. 4, 4-5).

rencia al fuego y nos muestra el proceso de interpolación del término "santo". En Act. 1, 5 nos permite descubrir la fuente última de esta interpolación y de la revisión más completa hecha por Marcos. Act. 1, 5 es su presentación de un dicho de Jesús:

ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι.
ὑμεῖς δὲ ἐν Πνεύματι βαπτισθήσεσθε Ἁγίῳ
οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

Es sorprendente que el mismo evangelista que, fiel a su fuente, ha atribuido este dicho (como el resto de la tradición sinóptica) al Bautista en Lc. 3, 16, lo ponga aquí en labios de Jesús resucitado. La construcción es lucana. Act. 1, 5c no hace sino preparar su relato de la efusión del Espíritu en pentecostés (Act. 2, 1-18). En Act. 1, 5 y 11, 16 no se piensa en el bautismo cristiano, sino en el suceso pentecostal [59] y otras experiencias carismáticas. En Act. el bautismo de agua se opone al bautismo en Espíritu Santo como la preparación del reino mesiánico a su inauguración por el don del Espíritu, que Cristo glorificado difunde sobre sus fieles [60].

Sin embargo Lucas puede trasmitirnos aquí una tradición original que atribuía este sentido del dicho a Jesús. Si Jesús se hubiera limitado a anunciar la proximidad de lo venidero, su obra sería sólo la continuación de la del Bautista. Sabe que con él ha hecho irrupción el tiempo salvífico [61]. Presta a sus discípulos poderes de mensaje y medios de salvación que llegan a ser signos de la irrupción del Reino [62]. No cabe duda de que Lucas ha acomodado a la situación de la comunidad de su tiempo muchas palabras de Jesús. Pero el Espíritu Santo no es un sustitutivo de expectaciones escatológicas defraudadas. Se habla de él, porque se han experimentado sus operaciones [63].

La situación original del *logion* está probablemente en el mismo Jesús, a quien tantas veces acudieron sus discípulos con cuestiones y reclamaciones sobre Juan y los suyos [64]. Jeús, que se había sometido al bautismo de Juan, y, según la tradición del IV evangelio, comenzó su ministerio con una predicación bau-

59. Cf. WERNER, *o. c.*, p. 134-135.
60. Cf. IMSCHOOT, *a. c.*, p. 663-665.
61. Cf. Mt. 11, 4-5/Lc. 7, 22; Mt. 12, 28/Lc. 11, 20; Mt. 13, 16-17/Lc. 10, 23-24.
62. Cf. Mc. 4, 11; 3, 14-15; Mt. 10, 7-8. 40; 11, 25; 16, 17-19; Lc. 10, 11. 16.
63. Cf. J. GNILKA, *Parusieverzögerung und Naherwartung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte:* Catholica 13 (1959), p. 281-288.
64. Cf. Mt. 11, 7-19/Lc. 7, 24-35; Lc. 11, 1; Mc. 11, 27-33/Mt. 21, 23-27/Lc. 20, 1-8.

tismal[65], tuvo que haber tomado posición respecto al bautismo de Juan. Era de esperar que explicase su significado a los suyos. La contraposición subrayada por el Bautista, entre su propio bautismo de conversión para remisión y el bautismo mesiánico de juicio divino, quedaría explicada y completada con el significado de remisión y don permanente del Espíritu divino, aportados por el misterio pascual. El mismo Lucas vuelve a la contraposición de bautismos en otra frase recordada como palabra del Señor en Act. 11, 16:

Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι,
ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ.

A favor de este origen en un dicho de Jesús del contraste entre el bautismo de agua de Juan y la efusión del Espíritu Santo en los tiempos cristianos, puede añadirse el episodio narrado en Act. 19, 1-7. Así como su tradición ha hecho de Juan el anunciador de Jesús, Lucas ha hecho de los discípulos del Bautista un tipo raro de cristianos. El punto de partida para el cuestionamiento histórico adecuado es el dato de que esos discípulos han sido bautizados con el bautismo de Juan[66]. El escritor quería destacar el desconocimiento del mensaje cristiano sobre el Espíritu, pero tal intención se exterioriza en un modo de expresión que es históricamente imposible. En tiempo helenístico sabe de la existencia y epifanía del espíritu divino cada piadoso judío tanto como cada pagano, pues éxtasis e inspiración son generalmente conocidos[67]. Encajaría también la explicación de que, si los discípulos efesinos son juanistas, su respuesta no significa que ignoren la existencia del espíritu, sino que no saben si, desde la muerte de su maestro, el espíritu se manifiesta por su acción. El Bautista era a sus ojos un profeta, luego "un hombre del espíritu". No reconociendo en Jesús al Mesías, no creen que el espíritu actúe entre los hombres en tiempo de su encuentro con Pablo[68]. Podría pensarse también que fueron discípulos bautizados durante la primera etapa, de predicación bautismal, del ministerio de Jesús. Lo más adecuado nos parece ver aquí una composición lucana que busca integrar un dato tradicional, que incluía el contraste entre el bautismo de preparación mesiánica de Juan y el bautismo postpascual, conferido en nombre del Señor ensalzado y vinculado

65. Aunque no bautizase él mismo sino sus discípulos. Cf. Jn. 3, 22. 26; 4, 2.
66. Cf. KÄSEMANN, ZThK 49 (1952), p. 148-149,
67. *Ibid.*, p. 144-146.
68. Cf. IMSCHOOT, *a. c.*, p. 653-654.

con la actuación del Espíritu. Un dato tan firme en la conciencia cristiana, reflejado en diversas tradiciones primitivas, que debe remontarse a la enseñanza del mismo Jesús.

Tradición y reinterpretación de Jn.

El IV evangelio da la impresión de haber conocido la secuencia de contraposición de bautismos, con el tema de la doble inferioridad intercalado, tal como la ofrecen los relatos de Mateo y Lucas. Omite de inmediato la antítesis con el segundo término de la contraposición. Como si, impulsado por su reacción contra el alcance apocalíptico de la frase, hubiera optado por prescindir de ella. En lugar del segundo término, coloca una frase desvaída de localización geográfica (Jn. 1, 28), que traiciona su carácter de reemplazo del otro tema[69]. La contraposición inicial aparece formulada en Jn. 1, 26b:

Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι

El acuerdo de Jn. con Mc. es menor de lo que cabría esperar[70]. Es notable constatar que la expresión se asemeja más a la de Mt. 3, 11a que a la de Lc. 3, 16b: aunque coincide con esta en la omisión de la añadidura mateana εἰς μετάνοιαν. En el trasfondo de Jn. 1, 26 queda la expresión sinóptica. El evangelista ha dejado de lado conscientemente la segunda parte antitética, aunque la conoce (cf. Jn. 1, 33) para dirigir la mirada exclusivamente a la persona que el Bautista quiere atestiguar. Así queda marcadamente su bautismo detrás de su testimonio y aparece como un rito de agua sin importancia peculiar. El bautismo de agua pierde con ello su carácter. Acontece sólo por encargo de Dios, para dar ocasión de presentar a Israel al bautista del Espíritu (cf. Jn. 1, 31). Esto es una "interpretatio christiana et christologica" consciente[71]. Jn. no está interesado en el Bautista como bautizador o pro-

69. Para N. KRIEGER, *Fiktive Orte der Johannes Taufe:* ZNW 45 (1954), p. 121-122, Betania al otro lado del Jordán sería un equivalente juanino del dogma paulino de la Justicia de Dios, revelada fuera de la Ley, aunque atestiguada por la Ley y los Profetas (1, 45; Rom. 3, 21). Jesús, que sabía lo que venía sobre él (18, 4), salió de Judea a la Betania trasjordana para esperar allí su apremiante vocación a la Betania judía (10, 40-11, 8). Betania trasjordana sería el final de la escala de Jacob (1, 51), que conducía allí del cielo a la tierra. La de junto a Jerusalén, de la tierra al cielo (cf. Lc. 24, 50-51). Opinamos que no hay razón suficiente para atribuir al evangelista estas sutilezas alegóricas.

70. Cf. BUSE, *a. c.*, p. 57.

71. Cf. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium*, p. 281.

feta, sino sólo en que es heraldo de Jesús y primer testigo en el gran juicio del mundo (cf. Jn. 5, 31-40) [72]. Jn. está en efecto cargado con la tensión entre el "es ahora" y el "todavía no" (cf. Jn. 4, 23). Su escatología es casi enteramente no apocalíptica. La κρίσις ha invadido ya el tiempo [73].

Como en el caso de la profecía mesiánica, el tema vuelve a reaparecer con variaciones en los versículos siguientes: Jn. 1, 31. 33 [74]:

1[31] κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ισραηλ,
διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.

1[33] κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν,
ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν·
...
οὗτος ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ.

En este desarrollo aparece la predicción del bautismo mesiánico en el Espíritu, como revelación concedida a Juan por el mismo que le dio la misión de bautizar. El IV evangelio es el único en precisar (Jn. 1, 32-33) que, antes de esta revelación, el Bautista ignoraba quién era aquél cuya venida anunciaba y que ha reconocido en el signo del descenso permanente del Espíritu. Esta afirmación no es inteligible sino en razón de las Escrituras [75].

El texto de Jn. 1, 33 suena como una justificación de Mc. 1, 8 [76]. La reinterpretación del evangelista más tardío concuerda fundamentalmente con la del más temprano. Entre ambos destaca la originalidad de la tradición del bautismo mesiánico apocalíptico, conservada por Mt. y Lc. En Jn. se advierte una interacción entre la tradición específicamente cristiana y la tradición apocalíptica. La actividad bautismal de Juan ha debido ser considerada originalmente como actuación mesiánica (cf. Jn. 1, 25). En el IV evangelio es Jesús el descrito como el profeta escatológico (cf. Jn. 6, 14; 7, 40) [77]. El bautismo de Juan no es en el IV evangelio sino en el medio de manifestación del Hijo de Dios. El bautismo en Espíritu Santo es el bautismo cristiano [78].

72. Cf. BROWN, *Gospel according to John*, p. 45.
73. Cf. St. S. SMALLEY, *The Delay of the Parousia:* JBL 83 (1964), p. 54.
74. Contra la opinión de BOISMARD, RB 70 (1963), p. 9-11, no pensamos que ἐν ὕδατι en los vv. 31. 33 y ὁ β. ἐν πν. ἁγ. en v. 33 sean armonizaciones de copistas.
75. Cf. Is 42, 1-4; 61, 1-11; 11, 1-9. Citados por BRAUN, *Jean le Théologien* II, p. 62-63.
76. Cf. KAHLEFELD, *a. c.*, p. 21.
77. Cf. RICHTER, BZ 7 (1963), p. 67-68 y 79.
78. Cf. IMSCHOOT, *a. c.*, p. 665-666.

La redacción del IV evangelio parece buscar una salida de compromiso entre la atribución del dicho al Bautista y su recuerdo como dicho del Señor. En definitiva lo presenta como interpretación dada por el Padre de la teofanía trinitaria de que ha sido testigo el Bautista (Jn. 1, 34). Es éste quien enuncia la frase, pero como cita de una revelación de Dios. Queda garantizado que Juan pudo expresar la contraposición de bautismos, pero la interpretación cristiana y cristológica del contraste de los ritos queda explicada como revelación de Dios, lo que equivale a un dicho del Señor.

2

EL DISCURSO DE JUAN EN Mt. Y EN Lc.

La amenaza del Juicio

Los exegetas que admiten el uso por parte de Mt. y Lc. de una fuente común distinta de Mc., suelen ver en Mt. 3, 7-10. 12 y Lc. 3, 7-9. 17 una sección tomada de esa fuente "Q". Dentro de esta perspectiva se puede señalar que Juan es figura prominente en Q, que tiene poco material narrativo. Aunque Mc. preserva detalles de gran valor, la fuente Q es la más fidedigna. Mt. y Lc. tienen poca información independiente y, en sus versos editoriales, tienden a desarrollar los intereses de la primitiva Iglesia [79]. Más allá de la hipótesis de las dos (Mc. y Q) o cuatro (Mc. y Q, M y L) fuentes del material sinóptico, hay aquí indudablemente un eco de una tradición que prestaba un marcado tinte escatológico a la predicación del Bautista. Tanto en su amonestación propia como en su predicción sobre el Mesías. En la tradición sinóptica se deja reconocer por lo tanto una capa relativamente antigua, que presenta al Bautista como profeta del Juicio en Israel, que ha de poner en curso un movimiento de renovación [80].

Mt. 3, 12 y Lc. 3, 17 coinciden en dejar la amonestación final separada por los temas de Mc. 1, 7-8. Está claro que en Mt. 3, 11 y Lc. 3, 15-16 no se trata de un mero inciso marcano. Además del término clave καὶ πυρί, la secuencia: ab: b'a' en que ambos coinciden no procede de Mc. sino de la misma fuente del discurso

79. Cf. Scobie, *o. c.*, p. 13-17.
80. Cf. Kahlefeld, *a. c.*, p. 20.

apocalíptico, que integraba ya la contraposición de bautismos y el anuncio del venidero. Lucas añade por su parte una predicación ética de tipo catequético (Lc. 3, 10-14). Si la encontró en la misma fuente, ha sido omitida por Mateo. Posiblemente procede de una fuente peculiar a Lucas (L).

A primera vista se podía pensar que si Marcos hubiera conocido la fuente del discurso escatológico, no habría prescindido de unas sentencias que podían apoyar su interpretación escatológica del Bautista. Sin embargo es precisamente su interpretación del Bautista como personaje ya escatológico lo que pudo impulsarle a prescindir de esta predicación de un profeta de un porvenir escatológico. La tradición Q estaba fijada lo suficientemente temprano para que una forma editada existiese ya antes de Mc.[81]. En la misma línea se explica que Mateo, al ver ya comenzados los acontecimientos apocalípticos, y Lucas, que muestra interés por situar al Bautista antes del tiempo escatológico, hayan recogido estas predicciones como adecuadas a sus propias perspectivas. Se puede reconocer además que este discurso no es composición de nuestros evangelistas, porque ninguno de éllos ve al Bautista como profeta de un mesianismo escatológico de tipo apocalíptico, sino como precursor de Jesús, cuyo mesianismo resultaba mucho más complejo. Jesús habla de la venida del Reino en sentido diferente del Bautista y del judaísmo contemporáneo. Empuja al trasfondo el mensaje del Bautista de un venidero como juez. La predicación de Jesús invierte en lugares decisivos el mensaje del Bautista, en cuanto que la penitencia proclamada por él no la orienta a la cólera sino a la gracia[82]. Sólo Mateo, dada su peculiar interpretación de la "parusía" como acontecida en el juicio histórico sobre Jerusalén[83], puede haber sentido una simpatía peculiar por las expresiones apocalípticas puestas en boca de Juan.

La tradición sobre la predicación apocalíptica del Bautista pudo acabar de fraguarse en los círculos de la tradición mateana. Es posible que encontrase su remanso en un documento como el Mt arameo[84] y los Mt griegos de la tradición de Papías, en el que

81. Cf. J. P. BROWN, *a. c.*, p. 29-31.

82. Cf. KÄSEMANN, ZThK 59 (1962), p. 260-262.

83. Cf. A. FEUILLET, *Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu. Comparaison entre Matth. 24 et Jac. 5, 1-11:* The Background of the N. T. and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd, Cambridge 1964, p. 261-280; TREVIJANO, Burgense 9 (1968), 9-23.

84. Según LAGRANGE, *Matthieu,* p. 49-50, Juan no ha hecho un discurso sobre el juicio (Mt. 3, 12) y otro sobre el Mesías (Mt. 3, 11), sino un discurso muy bien ordenado, dirigido a los que venían al bautismo para huir del juicio: Hay que reconocer un discurso tradicional que ha debido estar en Mt. arameo.

se inspirarían como fuente más o menos principal nuestros tres evangelistas. Marcos tiene sus razones para omitir la predicación apocalíptica. Mateo la conserva sin dificultad, porque tiene en perspectiva el juicio histórico sobre Israel ya acontecido. A Lucas le interesa destacar que, antes del juicio conclusivo, prosigue un período de tiempo salvífico, el tiempo de la Iglesia, y conserva o intercala la predicación moral. Ha podido tomarla de la tradición catequética de su comunidad.

La tradición original puede remontarse hasta discípulos del Bautista. Las ideas y el lenguaje nos conducen en buena parte a la mentalidad de círculos apocalípticos del judaísmo palestinense precristiano. La idea del juicio mesiánico es expresada por dos imágenes: la del bautismo de espíritu y fuego y la de la cosecha (Mt. 3, 11-12/Lc. 3, 16-17). Ni una ni otra deben ser consideradas como una creación de Juan. La idea del juicio por fuego es corriente en la apocalíptica judía y cristiana [85]. También la idea de la cosecha divina [86]. La enseñanza mesiánica del Bautista tiene un sentido diferente del comprendido por la tradición cristiana [87].

La amonestación va dirigida en Mt. 3, 7 a fariseos y saduceos. Coincide esto con la perspectiva de Mateo, que ve el Juicio ya realizado sobre el judaísmo oficial. Lc. 3, 7 dirige en cambio el apóstrofe a las turbas. Puede corresponder también esta variante al interés redaccional del evangelista. Es propio de Lucas el destacar la intervención de las multitudes en el ministerio de Jesús. Originariamente la reprensión debió ser dirigida por el Bautista contra algunos en quienes detectaba un ánimo hipócrita. Está en línea con la tradición bíblica de fuerte reprensión de actitudes hipócritas por parte de los profetas. Juan revivía el papel de los antiguos profetas [88]. Habló en palabras que tienen sus raíces en la predicación de los profetas [89]. Los rasgos proféticos en la figura y mensaje del Bautista son precisamente los que más le distancian del grupo de Qumran con su separatismo de santidad exclusiva [90]. Corresponde también su amonestación con la parenesis propia de los círculos apocalípticos, que, como en Qumran, insistían en la necesidad de la actitud interior de apartamiento del

85. Cf. Am. 7, 4; Mal. 3, 2; Is. 31, 9; Sal. Salom. 15, 6; Apoc. sir. Bar. 48, 39; Test. Abrah. 14; 1 Cor. 3, 13-15.

86. Cf. Jer. 51, 33; Jl. 4, 13; Zac. 5, 1-4 LXX.

87. Cf. Goguel, *o. c.*, p. 41. Piensa que el bautismo anunciado es un juicio que será realizado por el Espíritu (e. d. por el poder de Dios) y por el fuego. Opinamos que el juicio "por viento y fuego" ya implica necesariamente la referencia al poder de Dios.

88. Cf. Ladd, *o. c.*, p. 102.

89. Cf. Scobie, *o. c.*, p. 61.

90. Cf. Gnilka, RQ 3 (1961), p. 199-200.

mal y retorno a Dios. Más allá de las observancias legales externas o como prerrequisito para participar de lleno en las prácticas peculiares de los sectarios. Penitencia y bautismo son una necesidad escatológica y están estrechamente conexos. La amonestación de Juan en Mt./Lc. liga los temas de 1QSe III 4-9 y II 11-18 [91].

Con un apóstrofe violento (tras variantes redaccionales propias de Mateo y de Lucas), se exige pues una conversión fructífera para no caer bajo el peso del juicio venidero (Mt. 3, 7-8/Lc. 3, 7). El mismo apóstrofe es puesto en boca de Jesús por Mt. 12, 34, correspondiendo al mismo contraste entre actitud exterior e interior. En Mt. 3, 7 se subraya que la primera no vale nada sin la segunda. En Mt. 12, 34 se insiste hiperbólicamente en que la primera ni siquiera es posible sin la segunda. En ambos casos el auditorio de Juan y Jesús es el mismo. En Mt. 3, 7 se traspasa a Juan la posición frontal de Jesús contra los fariseos. La conexión de fariseos y saduceos es propia de Mateo. Así aparece ya configurado el frente adversario, antes de que entre en escena Jesús [92]. El mismo apóstrofe, y aun ampliado, en Mt. 23, 33, donde el paralelismo es mayor. Lo aseverado por Jesús a sus adversarios es que han colmado la medida de iniquidades en la historia de Israel. No podrán escapar del juicio del infierno. La descripción de Mt. muestra al Bautista preferentemente como predicador de Juicio [93]. Pero en Mt. 3, 7 se reprocha la hipocresía y en Mt. 23, 33 (como en Jn. 3, 36) la infidelidad que culmina en el rechazo de Cristo. Juan y Jesús coinciden en prevenir del riesgo inminente de caer bajo el Juicio de Dios, pero por diferentes motivos. En ambos casos el dicho coincide con un encuadre originario en los respectivos ministerios de Juan y de Jesús [94].

La reprensión recogida en Mt. 3, 9/Lc. 3, 8 resulta adecuada, dirigida a un auditorio judío a quien se quiere urgir la conversión, sacándole de la falsa seguridad de los privilegios religiosos nacionales. Ya Jeremías había tenido que enfrentar esa falsa confianza (cf. Jer. 7, 4-15). San Pablo marca en Rom. 2, 28-29 un contraste entre quien manifiesta ser judío por la circuncisión carnal y el que lo es ocultamente por la circuncisión espiritual. En Rom. 4, 12 contrasta la paternidad carnal de Abraham con su paternidad espiritual. También según la tradición juanina (Jn. 8, 33. 39)

91. Cf. BETZ, RQ 1 (1958), p. 222-224.
92. Cf. TRILLING, BZ 3 (1959), p. 282-285.
93. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 49-50.
94. No coincidimos con la interpretación de BULTMANN, *Geschichte*, p. 262-263: la predicación de penitencia (Mt. 3, 7-10; Lc. 3, 7-9), configuración cristiana. El plus de predicación mesiánica de juicio, que Q (Mt. 3, 12/Lc. 3, 17) tiene sobre Mc., original.

Jesús argumenta contra los judíos, que presumían de su ascendencia abrahámica, que si fueran realmente hijos de Abraham, lo serían en obrar como él. Como el Bautista, Jesús subraya también este aspecto negativo: el judío como tal no tiene ningún reclamo peculiar ante Dios, pues puede quedar avergonzado en juicio aún por paganos (Mt. 11, 20-24/Lc. 10, 13-15; Mt. 19, 28/Lc. 22, 29-30) [95].

Este tipo de controversia encaja tanto en la apologética cristiana primitiva como en el ministerio de Jesús y en el de Juan Bautista. La alusión a las piedras, que pueden llegar a ser hijos de Abraham, parece tener en perspectiva la comunidad judeocristiana abierta a los paganos convertidos, que se presentaba a los judíos infieles como el verdadero Israel. El Bautista debió reprochar a judíos hipócritas el confiar excesivamente en los privilegios religiosos de su nación, en lugar de tomar en serio la amonestación a convertirse ante la inminencia del Juicio. Sin embargo la forma concreta, el lenguaje parabólico prestado a su reprensión, puede tener su origen en la apologética de los círculos judeocristianos universalistas (como el de la tradición mateana). Ha podido pasar a un protoevangelio, que la ponía en labios del Bautista, y de aquí tomarla Mt. y Lc. Es llamativo por otra parte que la expresión no se repita en el resto de la tradición evangélica; aunque Lc. 19, 40 recuerda un dicho de Jesús con una punta semejante.

Sigue la imagen del hacha puesta ya junto a las raíces del tronco, de modo que todo árbol infructuoso sea ya cortado y arrojado al fuego (Mt. 3, 10/Lc. 3, 9). Amonesta: a) de la inminencia del juicio; b) la exigencia de conversión que tenga efectos morales; c) para no caer bajo el juicio de condenación. Lc. 13, 6-9 recoge una parábola de Jesús, que maneja la misma imagen; pero en la que la inminencia del juicio ha quedado aplazada, para dar nueva ocasión de fructificación. En Jn. 15, 6 la misma imagen es reinterpretada desde la teología juanina. La predicación sobre la inminencia de un juicio de condenación, del que sólo liberará una conversión que tenga efectos morales, corresponde al tipo de profetismo de Juan.

En Mt. 3, 12/Lc. 3, 17 entra en escena parabólicamente el Mesías que realizará un juicio de discernimiento. Aunque se tiene en cuenta la orientación salvífica, habrá quienes resulten trigo almacenado en el granero, destaca más la violencia de la operación judicial y la frase conclusiva de condenación.

---

95. Cf. K. L. SCHMIDT, Βασιλεία: D. βασιλεία (τοῦ Θεοῦ) *im hellenistischen Judentum;* E. *Die Wortgruppe* βασιλεύς κτλ. *im NT.:* Kittel TWNT I (Stuttgart 1933), p. 586-587.

La catequesis moral de Juan según Lc.

Lc. 3, 10-14 intercala una sección de parenesis moral en el discurso escatológico. No vemos las razones que podrían haber impulsado a Mateo a omitirla, caso de hallarla en la misma fuente del discurso. El giro de transición de Lc. 3, 15-16a indica que se trata de una interpolación lucana. No quiere decir esto que sea composición del evangelista. Ya hemos detectado tras la noticia de Lc. 3, 15 una tradición original, posiblemente conectada con la que se descubre en el trasfondo de Jn. 1, 19-25. Hay mucho a favor de la hipótesis de que Lucas dispuso de una o varias fuentes "L" (cf. Lc. 1, 1-4).

La vinculación de amenazas de juicio y exhortaciones morales es ya frecuente en la profecía clásica [96]. No hay razón para suponer que Juan apareció primero solamente como reformador de su pueblo y luego pasó a ser mensajero apocalíptico [97]. Pensamos que tanto el mensaje escatológico de Juan como el moral pertenecen a la capa más antigua de la tradición. No hay que marginar uno u otro lado como secundario [98]. El escaso material sugiere que Juan concentró la mayor parte de su atención en amonestaciones sobre el castigo futuro y en consejos prácticos sobre cómo evitarlo [99].

Lc. 3, 10-14 determina el carácter de la predicación del Bautista con el aspecto, antes casi sólo implícito, de anuncio de la salvación venidera y con aplicación universal [100]. Esta entremezcla de discursos sobre juicio y salvación era también característica de la predicación apocalíptica de tipo midráshico. El "midrash", que parece quedar en el trasfondo del discurso escatológico de Mc. 13 par., contiene material en parte apocalíptico y escatológico y en parte parenético [101]. La misma combinación de juicio de condena y purificación educadora se encuentra en la tradición targúmica. En los textos del Targum de Isaías 1-39, hay una clara separación entre justo e injusto. El Mesías crea un pueblo santo en cuanto que condena en juicio y aniquila a los injustos. En el

96. Cf. Am. 5, 4-27; Is. 1, 16-20; 10, 1-4; Jer. 4, 1-4; 7, 5-15 etc.
97. Cf. LOHMEYER, *Johannes der Täufer*, p. 54-56.
98. Creemos que puede aplicarse a la predicación de Juan lo que dice del mensaje de Jesús R. BULTMANN, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien:* Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze IV, Tübingen 1967², p. 36-38.
99. Cf. SCOBIE, *o. c.*, p. 62.
100. Cf. DIBELIUS, *o. c.*, p. 50-53.
101. Cf. L. HARTMAN, *Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 par.*, CollBibl. NT Ser. 1, Lund 1966, p. 235.

Targum de Isaías 53 hay también manchas en los justos. Corresponde al Mesías purificarlos. Educa al pueblo e intercede [102].

Las tres cortas escenas se dan como ejemplo de que el peso fuerte de la actividad parenética del Bautista quedaba en la cura individual. Le muestran libre de todo esquematismo. Como a los profetas, le interesa la conversión que dé sus frutos en la justicia y generosidad para con el prójimo. Juan se muestra así en la tradición profética y como precursor de Jesús [103]. El primer aviso se dirige a todo el mundo. Vienen luego otros dos para casos particulares. No hay razón para ver las respuestas como expresión de tendencias ebionitas de Lucas, pues el mensaje de Juan se hace eco del pensamiento de Is. 58, 7. Muestra que la penitencia es compatible con todas las posiciones, a condición de vivir sin cometer injusticias. Lc. muestra la intensidad del movimiento, que alcanzaba aún a los que se consideraba como desesperados. Es ya la universalidad del Evangelio, al menos en el seno de Israel [104]. Comprobándolo, podemos atribuir a Lucas una intervención, en el proceso de selección y énfasis. Sin que obste para que estas amonestaciones puedan retrotraerse a recuerdos de discípulos del Bautista. El episodio de los soldados mencionados en Lc. 3, 14 (y el arresto del Bautista por Herodes) no puede haber tenido lugar sino en Perea. Es probable que Juan se desplazase entre Judea y Perea, como da a entender la tradición juanina (Jn. 1, 28; 10, 40 y 3, 22-23) [105].

Esta predicación parenética, que Lucas pudo encontrar, recordada acaso en la catequesis comunitaria, completa el discurso escatológico. Muestra la medida en que el Bautista veía un aspecto salvífico en la actuación mesiánica. Aun subrayando apocalípticamente el carácter de juicio condenatorio del bautismo mesiánico, no todos serían árboles cortados o paja arrojada al fuego. El Mesías justiciero encontraría también trigo, que podría almacenar en el granero escatológico (¿reino mesiánico o eon trascendente?). Los que hubieran recibido el bautismo de preparación mesiánica y continuasen viviendo el cumplimiento de la justicia predicada por los profetas.

* * *

102. Cf. P. Seidelin, *Der 'Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum:* ZNW 35 (1936), p. 222-226.

103. Cf. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas:* Das Neue Testament Deutsch, I. Einführung in das Gesamtwerk. Die drei ersten Evangelien, Göttingen 1963, p. 56-57.

104. Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, EB, Paris 1927⁴, p. 108-109.

105. Cf. Goguel, *o. c.*, p. 35-36.

La predicación de Juan Bautista quedaba centrada, como la de los grandes profetas, en la opción actual, entre salvación y condena, ante el juicio inminente. Como para la profecía postexílica este juicio, al ser mesiánico, marca el fin de una edad y el comienzo de una era salvífica. El profeta escatológico es también apocalíptico, en un sentido amplio, en cuanto visionario del juicio y en tanto que maneja motivos de esta teología. En su llamado a conversión, hay amonestaciones a un cambio sincero, como en los antiguos profetas, y una orientación escatológica, como en la literatura apocalíptica.

La amonestación a penitencia de Juan y su mensaje mesiánico no se entienden sino encuadrados en una predicación fuertemente escatológica. Se explica que la haya omitido Marcos, porque descarta la especulación histórico-apocalíptica y busca dar un adoctrinamiento escatológico positivo. Queriendo subrayar el aspecto redentor del testimonio de Juan a Jesús, prescinde de todo lo que sugería que el Mesías vendría en juicio. No le parece apropiada la perspectiva apocalíptica, que veía en el Mesías al juez del tiempo del fin, ya inmediato; porque sabe que Jesucristo no ha venido todavía como juez escatológico.

Hemos conjeturado que la tradición originaria recordaba, en labios del Bautista, una antítesis entre su bautismo de preparación mesiánica (en agua y Espíritu) y el bautismo mesiánico de juicio (en "espíritu" y fuego). Cuadra con el carácter profético-sacerdotal del bautismo de Juan, como rito para la remisión de los pecados ante la inminencia del juicio mesiánico. Mateo y Lucas han conservado la punta escatológica de esta predicción del Bautista, quizás por verla ya realizada en el juicio divino sobre Jerusalén. El IV evangelio, aun insistiendo en que Dios no envió su Hijo al mundo para juzgarlo, enseña que su venida es ya un juicio para los que no creen en él. En cambio Marcos no ha sabido combinar la visión específicamente cristiana de la venida redentora con la perspectiva del Bautista de la venida en juicio. Con sus omisiones hace del bautismo futuro, predicho por Juan, una descripción de la actividad salvífica de Cristo. Esta reinterpretación cristiana se remonta a la tradición de Jesús: a un dicho del Señor recordado por Lucas en Act. 1, 5; 11, 16. El IV evangelio parece buscar una salida de compromiso entre la atribución marcana del dicho al Bautista y su recuerdo como dicho del Señor. Lo presenta como cita de una revelación de Dios por parte de Juan.

Entre Mc. y Jn. destaca la originalidad de la tradición, conservada por Mt. y Lc., de la predicción de un bautismo mesiánico-apocalíptico en la predicación escatológica del Bautista. En definitiva la reinterpretación cristiana, más subrayada en este punto por Mc. que por Jn., cambia el énfasis de los dos aspectos incluidos en la predicación escatológica y parenética del Bautista. Sabe que la actuación mesiánica, manifestada en Cristo Jesús y en las operaciones del Espíritu, es ante todo una intervención salvífica de Dios.

CAPÍTULO V

EL BAUTISMO DE JESUS

Con la perícopa siguiente (Mc. 1, 9-11) entra ya en escena Jesús, que acude al bautismo de Juan. Esta simple noticia (Mc. 1, 9) tiene un alcance teológico. Conecta la misión de Jesús con la del Bautista. Sirve de transición entre la función escatológica atribuida al Bautista y la actividad mesiánica de Jesús. El evangelista tiene presente este sentido del dato, pero utiliza aún más la noticia como introducción a la escena central del prólogo: la teofanía en seguida del bautismo (Mc. 1, 10) y la declaración celeste sobre la personalidad de Jesús (Mc. 1, 11).

La introducción ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις y la noticia εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου, aparentemente innecesaria, daría pie a reconocer aquí una narración originalmente independiente de la anterior. Cabría concluir que Mc. 1, 1(4)-8 y Mc. 1, 9-11 son de por sí dos perícopas independientes [1]. Sin embargo la repetición de los nombres: Jordán y Juan, no prueba la independencia original de esta historia [2]. La nota cronológica de la introducción corresponde a un giro consuetudinario en las transiciones de los relatos evangélicos. La mención de Juan subraya el alcance teológico de la conexión con la perícopa anterior. Las alusiones al Jordán (Mc. 1, 5. 9) o al desierto (Mc. 1, 3-4. 12-13) no son para Marcos simples repeticiones de un dato geográfico. Están cargadas con resonancias de historia de salvación [3].

1. Cf. SCHMIDT, *Rahmen*, p. 29.
2. Cf. LOHMEYER, *Markus*, p. 20.
3. Analizando el εἰς τὸν Ἰορδάνην de Mc. 1, 9, J. J. O'ROURKE, *A note concerning the use of* εἰς *and* ἐν *in Mark:* JBL 85 (1966), p. 349, concluye que es difícil ver lo que el evangelista quiso decir al dar fuerza dinámica al εἰς. Pen-

Marcos puede haber usado un relato existente, pero lo integra tan estrechamente en 1, 1-15, que esta sección es un todo. Hasta es probable que considerase los vv. 9-11 y 12-13 como un solo relato[4]. Entre el comienzo y la conclusión del prólogo (Mc. 1, 1. 14-15), el evangelista nos proyecta tres secuencias que describen el preludio de la actividad mesiánica de Jesús: a) la figura y el ministerio de Juan, ya prenunciado por los profetas como precursor, y a su vez anunciador del Mesías (1, 2-8); b) el bautismo de Jesús, que en tal ocasión es declarado Hijo de Dios y se presenta al mundo bajo el impulso del Espíritu (1, 9-11); c) la tentación, apenas insinuada, que preludia la victoria definitiva sobre Satanás, contraseña de la obra mesiánica (1, 12-13)[5].

1

JESUS ACUDE AL BAUTISMO DE PENITENCIA DE JUAN

En Mc. 1, 9-13 entra Jesús por primera vez en escena. La historia del bautismo y tentación apuntan a la "dimensión" divina en que ocurrirán todos los actos y experiencias de Jesús. Queda claro de antemano que en el evangelio se trata de aquél en quien el mundo de Dios irrumpe en el mundo de los hombres[6]. Con la simple mención de Jesús, que vino desde Nazaret de Galilea, nos encontramos con la Iglesia creyente en Jesús, para la que éste no es ningún desconocido[7]. Marcos no va a narrar meramente un dato de la vida de Jesús, sino que va a probar con él una sentencia de fe: Este es el Hijo de Dios[8]. La simple evocación del hecho se explica porque el autor se interesa ante todo en la interpretación teológica. Quiere llegar, por la evocación del hecho, a describirnos más ampliamente la teofanía, que sigue y hace destacar su aspecto trascendente y su significado en el plano de la historia de salvación. Mc. 1, 9 nos presenta a Jesús viniendo de Nazaret. No es una simple variante de la fórmula tradicional "Je-

samos que lo aclara el εἰς de Mc. 1, 12 y la resonancia propia al "desierto" y al "Jordán" en las tradiciones del Hexateuco.

4. Cf. TAYLOR, *Mark*, p. 158-159, para quien la sección que constituye un todo es Mc. 1, 1-13.

5. Cf. URICCHIO-STANO, *o. c.*, p. 162. También este comentario limita la introducción a Mc. 1, 1-13.

6. Cf. SCHWEIZER, EvgTh 24 (1964), p. 342; NTSt 10 (1964), p. 424.

7. Cf. SCHLATTER, *Markus*, p. 29.

8. Cf. SUHL, *o. c.*, p. 97-104.

sús de Nazaret". Lleva consigo una intención teológica del redactor. Es una frase que tiene su peso en la elaboración del cuadro narrativo y teológico de Mc. La predicación de Jesús en Galilea [9] tiene el sentido de un paradigma [10]. Galilea no es sólo el lugar de la revelación, sino también el lugar del paso de Jesús del mundo judío al helenístico [11].

La noticia de Mc. 1, 9 presupone que Jesús se introduce en el movimiento del Bautista, al que reconoce como profeta enviado de Dios [12]. Jesús fue a bautizarse porque vio la misión de Juan (cf. Mt. 21, 32/Lc. 7, 29-30) como un surco marcado para Israel por Dios [13]. En la actividad de Juan, Jesús ha oteado la proximidad del Reino de Dios, del Reino a cuya predicación se sentía llamado [14]. Jesús hizo suyo el movimiento mesiánico del Bautista [15], sin que esto quiera decir que Jesús haya sido discípulo del Bautista, en el sentido estricto de relaciones de discípulo a maestro, antes de encabezar un movimiento independiente. Jesús atribuye la mayor importancia a Juan y al mismo tiempo se distingue radicalmente de él [16]; pero, para apoyar el ministerio del Bautista, Jesús no precisaba recibir por sí mismo el bautismo [17]. El bautismo de Jesús es un hecho histórico. Es un dato que no puede atribuirse a invención de la comunidad, que por el contrario va a fatigarse buscándole una explicación. Es posible que fuera una experiencia en su bautismo lo que moviese a Jesús a no mantenerse adherido al círculo de discípulos del Bautista. También es posible que la haya narrado más tarde a sus discípulos. Sólo el creyente puede reconocer que aquí ha ocurrido algo en que ha hablado realmente Dios mismo. Eso hace la comunidad en cuanto que narra esta historia. Todos los detalles quieren sólo expresar esta confesión, sea conforme a un relato de Jesús o conforme al modelo del A. T. [18].

---

9. Cf. Mc. 1, 9. 14. 28; 3, 7; 14, 28; 16, 7.
10. Cf. M. SABBE, *Le Baptême de Jésus. Étude sur les origines littéraires du recit des Évangiles synoptiques:* De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques, Gembloux 1967, p. 189-191.
11. Cf. M. KARNETZKI, *Die Galiläische Redaktion im Markusevangelium:* ZNW 52 (1961), p. 244-245. El autor se apoya en la tesis de Bussmann, que distingue dos redacciones en Mc.: la primera, elaboración de la fuente histórica, redacción de un galileo; la segunda, de un cristiano de Roma.
12. Cf. E. KLOSTERMANN, *Das Markus Evangelium,* HNT 3, Tübingen 1950⁴, p. 8.
13. Cf. ROBINSON, HThR 50 (1957), p. 184-185.
14. Cf. DIBELIUS, *Johannes,* p. 29.
15. Cf. Mc. 11, 30/Mt. 21, 25/Lc. 20, 4; Mt. 21, 32/Lc. 7, 29-30.
16. Cf. Mt. 11, 7-15; Lc. 16, 16; Jn. 5, 33-36.
17. Cf. A. FEUILLET, *La personalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur:* RB 77 (1970), p. 35-39.
18. Cf. SCHWEIZER, *Evangelium nach Markus,* p. 18.

El texto de Mc. 1, 9

Es histórico que Jesús ha sido bautizado por Juan y con ello lo ha reconocido como profeta. El relato de Mc. se interesa, más que por esta noticia, por un acontecimiento sucedido entonces a Jesús (1, 10). Se diferencia de otros relatos marcanos en que concluye con la declaración celeste (1, 11) sin ningún final narrativo. Lleva así el carácter de un testimonio de fe y expresa una confesión de fe. Su contenido queda en la voz celeste con que concluye [19]. La noticia del bautismo de Jesús constituye la introducción a la escena:

Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις
ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας
καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.

Las correcciones de B (ἐγένετο) y W ff² (ἐγένετο δε) parecen interpretar que no es una continuación, sino un nuevo comienzo [20].

Ya en Mc., más aún en los relatos posteriores, el bautismo de Jesús pasa crecientemente al margen del interés. Precisamente porque fue pronto considerado por la tradición como "pudendum", no puede haber sido inventado. Procede de un suceso real, que va a ser descrito desde la fe de la comunidad para los lectores y oyentes del evangelio [21].

Lo que se deduce evidentemente de la noticia es que Jesús de Nazaret se presenta de entrada en una forma de impresionante humildad y modestia [22]. Jesús se ha incluido en el "pueblo preparado", en cuanto que se ha sometido al bautismo. Ha colaborado con la obra del Bautista al llamar a conversión y bautizar. La noticia de Jn. 3, 26 no es nada sospechosa. Mt. 11, 12 no deja percibir la diferencia entre Jesús y el Bautista: ambos hablan del Reino de Dios y colocan a los oyentes ante el Juicio. Llegan a proporcionar el mismo signo de reconciliación: el bautismo purificador (Jn. 3, 22. 26; 4, 1-2). En esta capa de tradición Jesús queda a primera vista subordinado al Bautista [23].

---

19. Cf. GRUNDMANN, *Markus*, p. 30.
20. Cf. LINTON, *a. c.*, p. 322.
21. Cf. H. BRAUN, *Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesus von Markus bis Justin:* ZThK 50 (1953), p. 39-40 y 42-43.
22. Cf. L. F. RIVERA, *Una estructura en la redacción de Marcos:* Revista Bíblica 29 (1967), p. 2.
23 Cf. KAHLEFELD, *a. c.*, p. 20-21.

El cuestionamiento teológico de la noticia

Mt. 3, 13-15 parece enfrentar ya el doble problema que nos plantea la noticia escueta de Mc. ¿Por qué Jesús acude, como si fuese pecador, a un bautismo de penitencia? ¿Por qué el Señor se humilla ante su precursor? Por de pronto en lugar de manejar el dato, desdibujándolo al máximo como hace Lc. 3, 21, asume directamente el hecho desconcertante al subrayar la intención de Jesús de hacerse bautizar en Mt. 3, 13:

Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.

La noticia, así subrayada, vuelve a servir de introducción. Mt. 3, 14-15 aduce un diálogo del Bautista con Jesús, que es expresión de una reflexión teológica histórico-salvífica. La función que corresponde aquí sobre la tierra al Mesías es el anuncio y cumplimiento de la δικαιοσύνη reclamada por Dios [24].

En Mt. 3, 14-15 se hace que el Bautista reconozca la autoridad de Jesús en un punto muy temprano [25], pero, en vista de la cuestión desde la cárcel (Mt. 11, 2-3/Lc. 7, 18-19), esto es sumamente improbable [26]. En la apologética mateana entra en juego la discusión sobre la inferioridad. Si prescindimos de Lc. 1, 44 es el evangelista que más adelanta el reconocimiento de Jesús por el Bautista. Sin embargo no apoya tanto su argumentación en este testimonio como en una perspectiva cristiana de la contraposición de bautismos. Que Mt. 3, 14 no sólo ha pensado en la dificultad cristológica del bautismo de Jesús, sino también en la diferencia entre ambos bautismos y su efecto salvífico, parece mostrarlo la formulación de la pregunta de Juan: Ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με. Para Mateo el bautismo que aporta Jesús es el sacramento del Espíritu [27].

El texto de Mt. no pone pues en causa la impecabilidad de Jesús, sino que descarta otro escrúpulo: el de la inferioridad de Jesús. La cuestión del Bautista supone una reflexión ulterior sobre esta aparente inferioridad. La respuesta de Jesús no implica una renuncia a la superioridad del Mesías y de su bautismo, sino una razón superior. La respuesta refleja en su terminología una

24. Cf. BORNKAMM, *a. c.*, p. 244-246.
25. Aún antes que Jn. 1, 32-33, donde da su testimonio sólo tras la epifanía bautismal.
26. Cf. BARRET, *John*, p. 142.
27. Cf. TRILLING, *Wahre Israel*, p. 33-35.

sentencia auténtica de Jesús. El análisis del vocabulario nos remite a Mt. 5, 17: las dos sentencias son prácticamente equivalentes. El origen de la palabra de Jesús citada en Mt. 3, 15 está en la enseñanza del Maestro, tal como es evocada en Mt. 5, 17-19. Se ve el alcance de esta anticipación. El sentido del Bautismo de Jesús estaba muy firme en la tradición común: era la manifestación solemne de Jesús como Hijo de Dios. Mateo, sin apartarse de esa línea, quería dar al relato un significado más complejo. Habiendo puesto ya a la luz, en su evangelio de la Infancia, la dignidad divina de Jesús, encuentra en el relato del bautismo la ocasión de enunciar otro tema capital propio de su evangelio: Jesús ha venido a cumplir la Ley judía [28].

Se ve qué forma toma en Mt. la promulgación por Jesús de la Ley nueva. Es cuestión de una justicia infinitamente superior a la justicia judía y que sin embargo queda en la línea de una religión de Ley. Las obligaciones que fluyen de la Ley nueva son obras, actos de obediencia a Dios, que condicionan la admisión en el reino mesiánico [29]. Sin embargo, el cumplimiento de toda justicia en Mt. 3, 15 parece implicar resonancias más complejas. No se ve que aluda a la obediencia a la voluntad de Dios expresada en las regulaciones de la Torah. Puede entenderse también del sometimiento a los designios salvíficos de Dios expresados en el conjunto de las Escrituras, Ley y Profetas. Cabe pensar en el reconocimiento de la continuidad de la intervención salvífica de Dios por medio de sus profetas, últimamente a través de Juan. Hay que preguntarse si Jesús se somete al rito bautismal en obediencia a un designio divino o por identificarse con los pecadores que se convierten. Su gesto puede conjugar ambas intenciones.

Algunos intérpretes modernos han pensado que Jesús acude como pecador. Pero, verdadero hombre, Jesús no es en todo semejante a los demás hombres. En lo que concierne al dominio del pecado, hay en él un contraste con los antiguos profetas. Nunca se alinea entre los pecadores, como uno más, aunque reclame de todos la conversión. El N. T. evita con cuidado presentar a Jesús como pecador [30]. Se ha podido someter al rito bautismal como a un uso, una exigencia circunstancial. Su actuación ha podido ser semejante a la que reflejan los episodios del tributo del Templo (Mt. 17, 24-27) o del impuesto pagado al César (Mt. 22, 15-22). Es probable que tengamos en estas historias el modo

28. Cf. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne,* Louvain 1950, p. 118-119.
29. Cf. DESCAMPS, *o. c.*, p. 131-132.
30. Cf. FEUILLET, RB 77 (1970), p. 33-35.

de comportarse del Jesús histórico [31]. Sin embargo el gesto de Jesús entraña algo más que una simple acomodación a costumbres y normas. El cumplimiento de la voluntad de Dios como *la* obra de Cristo desempeña un papel importante en la cristología de Mt. A ello corresponde el uso de πληρῶσαι en Mt. 3, 15: significa la plena realización de la voluntad de Dios [32].

La inserción de Mt. 3, 14-15 presupone que Mateo no podía considerar el bautismo de Jesús como una pura ceremonia, una orden legal. El coloquio expresa un problema teológico de la historia de salvación. La objección del Bautista significa: "Ha pasado mi tiempo y ha llegado el tuyo: como bautista mesiánico". Hacerse bautizar es para Jesús un acto de sumisión a la voluntad de Dios. No a la codificada en la Ley ni a la revelada por Juan a todos los judíos contemporáneos, sino a un designio particular de Dios para Jesús y el Bautista. Que Jesús se haga solidario por el bautismo del pecado del pueblo. Con el bautismo Jesús inicia la vía de la Pasión y Resurrección [33].

Es posible que el diálogo entre Juan y Jesús no pertenezca a una tradición mateana, sino al último nivel redaccional de este evangelio. El trabajo redaccional parece confirmado por el uso de los términos "cumplimiento" y "justicia". En su contexto inmediato, "Conviene que cumplamos toda justicia" equivale a "conviene que realicemos toda palabra de la Ley y los Profetas". El bautismo de Jesús y la teofanía bautismal se ven así como un cumplimiento de las Escrituras. Con este diálogo la redacción mateana descarta toda idea de subordinación de Jesús a Juan y destaca el motivo teológico de su bautismo. El Salvador y su precursor se acomodan a las intenciones de Dios, quien según su justicia y sus palabras proféticas va a consagrar y proclamar su Mesías. Juan y Jesús realizan la voluntad de Dios que viene a nosotros en el cuadro de la historia de salvación [34].

Debemos inferir que Jesús vino a bautizarse como un acto de autodedicación a su misión y acaso de autoidentificación con Israel pecador en la realización de la Justicia [35]. El cumplimiento ocurre en la asunción del bautismo: en cuanto que el juez del mundo mesiánico, pasa a ser el mismo bautizado, se humilla y

---

31. Cf. O. EISSFELDT, Πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην *in Matthäus 3, 15:* ZNW 61 (1960), p. 213-215.

32. Cf. G. BARTH, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus:* G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held, Überlieferung und Auslegung in Matthäusevangelium, WMANT 1, Neukirchen 1968[5], p. 121.

33. Cf. P. ZARRELLA, *Il battesimo di Gesú nei Sinottici:* ScCatt 97 (1969),

34. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 184-189.

35. Cf. TAYLOR, *Mark*, p. 618-619.

entra en línea con los pecadores; entra para los pecadores. La unidad de justicia y gracia recibe con ello su fundamento cristológico. La sustitución de Cristo por los pecadores quedaría así presupuesta en Mt. 3, 15 [36]. Cumple él, por el bautismo, toda justicia, en cuanto que él, el obediente, se pone con los pecadores, con los que deben convertirse a Dios. Ya ahora al comienzo de su camino, en el que siempre estará "junto" a los pecadores, para regalarles la justicia de su presencia. Así este bautismo de agua de Juan es para Jesús signo de ese bautismo que será su muerte en cruz. Es el solidario con los pecadores, que con su bautismo entra ya en el camino de pasión por éllos [37].

Puede objetarse que es gratuito conjeturar que Jesús fue a bautizarse con la intención consciente de cumplir la misión expiadora del Servidor. La solidaridad del Mesías con el mundo pecador no es forzosamente la sustitución penal del misterio de la cruz. Además el bautismo es el preludio inmediato del ministerio público de Jesús, no de la Pasión. Desde el comienzo de su ministerio Jesús ha querido solidarizarse con los pecadores, inaugurando una actitud que será la de toda su existencia y no sólo de la Pasión. Es cierto que el acto del Jordán no recibe su explicación total y definitiva sino en el drama de la Pasión; pero el bautismo es más bien un prefacio a toda la actividad ulterior de Jesús. Hay un vínculo oculto entre la sumisión inicial de Cristo al rito del precursor y su muerte, pero este gesto nos permite presentir todo el ministerio público [38].

La dificultad de optar entre estos múltiples aspectos posibles y no siempre complementarios, reside en el mismo carácter del relato evangélico. Hay que verlo en sus diversos niveles. Sobre el gesto de Jesús, ya interpretado por la tradición presinóptica y marcana, se amontonan el cuestionamiento propio de la tradición mateana y la explicación que quiere dar el redactor final del evangelio. Los intérpretes modernos añaden a esta acumulación de estratos el humus variado de sus propias perspectivas. Limando aristas y prescindiendo de exclusivismos, las perspectivas aducidas se enriquecen complementándose. Pensamos que el nivel del dato histórico originario, el gesto de Jesús hace suya la actitud de conversión del Israel bíblico y de los contemporáneos que acogen la justicia salvífica de Dios. Esto presupone que Jesús reconoce el carácter profético y sacerdotal de la actividad bautis-

36. Cf. BARTH, *a. c.*, p. 129-138.

37. Cf. H. SCHLIER, *Die Verkundigung der Taufe Jesu nach den Evangelien*: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg 1967², p. 214-215.

38. Cf. FEUILLET, RB 77 (1970), p. 39-49.

mal de Juan. En un estadio de la tradición mateana se ha visto el rito de sumisión de Jesús como un acto de obediencia a la voluntad de Dios expresada en la Ley, no sólo en la Torah, sino en toda la Escritura en su sentido más amplio. Esa Ley *in fieri* que es no sólo la Ley y los Profetas, sino el mensaje del último profeta, Juan, y el adoctrinamiento del nuevo Moisés, Jesús. Este u otro estadio de la misma tradición ha comprendido el alcance del gesto de Jesús como solidaridad redentora con los pecadores, que se extiende a todo su ministerio. En esta tradición se reacciona contra, o al menos se ignora, la vinculación expresa de bautismo y pasión. Mt. 20, 22 califica únicamente de cáliz a esa pasión que Mc. 10, 38 y Lc. 12, 50 llaman también bautismo. La supresión se debe acaso al mismo redactor que sale al paso al problema apologético, suscitado por la sumisión de Jesús al rito de Juan, planteando el escrúpulo del Bautista en 3, 14. Resuelve la objección de inferioridad con la contraposición de bautismos. El mismo, ha formulado la respuesta de 3, 15. Es posible que la punta de esta frase estuviese ya en la tradición anterior, ligada a la intención de Jesús expresada en 3, 13. El cumplimiento de toda justicia habría sido visto entonces a dos niveles distintos. Como obediencia de Jesús a la voluntad de Dios en todas sus manifestaciones. Como realización de los designios salvíficos de Dios en todos sus prenuncios.

Planteamientos ulteriores

Lucas ha optado por dejar cerrada la carrera de Juan con la noticia de su encarcelamiento (Lc. 3, 19-20). A renglón seguido (3, 21-22) narra la teofanía bautismal, sin siquiera mencionar al Bautista. Al parecer ha preferido prescindir del problema, narrando el hecho del bautismo únicamente como ocasión de la teofanía. Con todo conserva ecos de soluciones tradicionales. Ya en el giro introductorio (3, 21) expresa la solidaridad de Jesús con todo el pueblo que se bautiza. En 12, 50 reseña un logion en que Jesús alude a su destino de pasión con el término de bautismo. Jesús se declara ya angustiado, hasta tanto que concluya. Señal de que la tradición de este logion ve ya como bautismo de pasión, que ha de concluir en la cruz, todo el ministerio terrestre.

El IV evangelio pone en boca del Bautista la aseveración de que toda su actividad bautismal no tenía otra razón de ser que el dar ocasión a que Jesús fuese manifestado a Israel (Jn. 1, 31). Es el que más se afana en explicar la conexión entre el testimo-

nio de Juan y el testimonio celeste. Hasta el punto de narrar la epifanía divina en el bautismo de Jesús reducida a testimonio del Bautista (Jn. 1, 32-34). Puede decirse que para Jn. no hay problema, porque la finalidad del bautismo de Juan consistía en revelar al venidero a Israel. La remisión de pecados no queda asociada con el Bautista y su predicación de un bautismo de penitencia, como en Mc. 1, 4, sino con el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo [39].

La noticia del Evangelio de los Ebionitas parece combinar Mc. 1, 9 con Lc. 3, 21:

> τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθεν καὶ Ἰησοῦς
> καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου [40].

Sigue la descripción de la teofanía bautismal, una doble declaración celeste y un fenómeno luminoso. "Al verlo Juan le pregunta: ¿Quién eres tú, Señor?". Como respuesta se le dirige una tercera declaración celeste.

> καὶ τότε, ὁ Ἰωάννης προσπεσὼν αὐτῷ ἔλεγεν· δέομαι σου, κύριε, σύ με βάπτισον. ὁ δὲ ἐκώλυσεν αὐτὸν λέγων· ἄφες, ὅτι οὕτως ἐστὶ πρέπον πληρωθῆναι παντα [41].

El reconocimiento por parte del Bautista, a raíz de la teofanía, y que la tercera voz celeste vaya dirigida a Juan corresponde a la tradición del IV evangelio. En cambio la última escena es una variación sobre el tema de Mt. 3, 14-15. La omisión de δικαιοσύνη se comprende bien en el contexto de la oposición ebionita al judaísmo legal. El autor del apócrifo entiende que el cumplimiento se refiere a los designios de Dios y no a determinadas observancias. El relato del apócrifo es poco más que un remanso empantanado al que han ido a parar temas de las tradiciones precedentes.

El Evangelio de los Hebreos compone una escena que puede haberse inspirado en Mt. 3, 14-15. La contraposición dramática queda invertida. Aquí son los familiares de Jesús quienes le invitan a acudir al bautismo de Juan y él quien lo recusa.

> Ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: Joannes Baptista baptizat in remisionem peccatorum: eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et

39. Cf. BROWN, *Gospel according to John*, p. 65.
40. Cf. EPIPHANIUS, *Panarion* XXX 13, 7 — GCS I 350, 13-14.
41. *Ibid.* XXX 13, 8 — I 351, 3-6.

baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est [42].

La mayor novedad de este apócrifo reside en que explicita una cuestión que corresponde a una lectura cristiana posterior de Mt. 3, 14. Mateo ha dejado de lado este problema, porque para él el bautismo de Juan no era un bautismo para remisión de los pecados, como lo entendían en cambio Mc. y Lc. Que Jesús acudiese al bautismo no significaba por lo tanto que se presentase como pecador. Pero una vez que Mt. ha llegado a expresar que el bautismo de Jesús entraña problemas, era fácil plantearse el de la impecabilidad de Jesús: a la luz del sentido del bautismo conferido por Juan según Mc. y Lc. El apócrifo lo hace poniendo en labios de Jesús el criterio neotestamentario y eclesiástico: Jesús semejante en todo a los demás hombres, menos en el pecado. Lo recusa doblemente. Implícitamente en cuanto que se da por supuesto que Jesús acaba acudiendo al bautismo de pecadores. Expresamente al presentarnos a un Jesús, antes de su bautismo, que se reconoce capaz de ignorancia y de pecado. Su situación es la del gnóstico antes de ser iluminado.

En definitiva el apócrifo nos atestigua que pese al hecho de que Jesús acudiese a un bautismo para remisión de los pecados (Mc. y Lc.), la impecabilidad de Jesús tardó en ser cuestionada en los círculos cristianos. Si el hecho del bautismo planteó muy pronto un problema, fue más bien por la desconcertante apariencia de subordinación del Señor a su Precursor.

La misma escena, Cristo confesándose pecador y recibiendo el bautismo de Juan por impulso de su madre, se repetía al parecer en otro apócrifo: *Kerygma Pauli* [43].

En cambio los círculos eclesiásticos primitivos supieron orientarse por la interpretación premarcana, que recordaba el bautismo de Jesús como ocasión de la teofanía celeste. Está en línea con la valoración eclesiástica del Bautista, que sigue preferentemente el surco abierto por Lc. y ahondado por Jn. Se acaba viendo al Bautista como el último de los profetas y el primero de los apóstoles: testigo y predicador de Jesús.

---

42. Cf. HIERONYMUS, *Contra Pelag.* III 2 — PL 23, 570 BC (V. 782).

43. Cf. SEUDO-CIPRIANO, *De rebaptismate 17* — CSEL III/3, 90, 20-23: liber qui inscribitur Pauli praedicatio, in quo libro contra omnes scripturas et de peccato propio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum.

Sin embargo Mt. 3, 15 —o la tradición mateana— ha dejado su impronta en unas frases de S. Ignacio, que parecen eco de una confesión cristológica de la liturgia antioqueña:

βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ [44].

La cláusula siguiente se refiere a la muerte en cruz bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes, y a los cristianos frutos de su pasión. Está cerca la idea de que el bautismo fue una identificación propiciatoria con los pecadores consumada en la cruz. El tono casi himnico y la relativa desconexión de las varias cláusulas cristológicas no nos permiten asegurar que se haya dado esa vinculación en la mente de Ignacio o de la confesión litúrgica que cita.

San Justino, *Diálogo* 88, 8, recuerda la venida de Jesús al Jordán. Presenta su aspecto externo como cumplimiento de Escrituras. Ve ya en su actividad anterior de carpintero, una enseñanza de los símbolos de la justicia. Sin duda en cuanto que Jesús fabrica esos instrumentos de madera que Justino, en su exégesis alegórica del A. T., entiende como figuras de la cruz.

> Cuando Jesús llegó al Jordán, se le tenía por hijo de José el carpintero, y apareció sin belleza, como las Escrituras habían anunciado, y fue considerado él mismo como un carpintero (y fue así que obras de este oficio —arados y yugos— fabricó mientras estaba entre los hombres, enseñando por ellas los símbolos de la justicia [διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων], y lo que es una vida de trabajo) [45].

Si en el trasfondo de estas variaciones queda el tema de Mt. 3, 15, Justino ha comprendido el cumplimiento de toda justicia: a) como realización del destino de pasión, prefigurado en las Escrituras, b) como toda una vida terrestre de enseñanza y ejemplo para los hombres.

La carga de implicaciones de Mt. 3, 15 parece ser tan compleja, que la mejor exégesis será reconocer la presencia probable de la variedad de motivos en los diversos estadios que acabaron cristalizando en nuestro texto. Lo mismo ocurre en su comprensión posterior más temprana.

---

44. Cf. Ignacio, *Smyr.* 1, 1. Cf. Th. Camelot, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe, SCh 10, Paris 1969[4], p. 132.
45. Cf. Ruiz Bueno, o. c., p. 461.

2

LA TEOFANIA BAUTISMAL

La narración marcana pretende dar la idea de que Dios interviene ahora en historia humana. El poder de Dios, su espíritu, su voz, están inmediatamente presentes en el aquí y ahora. La revelación hebrea tiene lugar donde cielo y tierra se encuentran. En esta visión Jesús es el centro de un poderoso misticismo cielo —y— tierra. Dios se revela a sí mismo en este Jesús[46]. La narración es una epifanía para los iniciados en el misterio de la dignidad de Jesús: los lectores del libro. Queda oculta a los ojos del mundo y es sólo visible a los ojos de los creyentes. Es una epifanía secreta. Esta es la característica de la perícopa marcana. Marcos ha reunido y reelaborado la tradición bajo esta perspectiva[47].

No nos parece acertado afirmar que la señal dada por Dios se dirige a Jesús y, en la perspectiva de Mc., a él solo. Tampoco decir que en la perspectiva de Mt. y Lc. se dirige a todo el mundo: como una manifestación divina que reemplazaría para Jesús la investidura mesiánica esperada por el pueblo. Descartamos, como concordismo superfluo, el pensar que la misma visión ha podido ser mostrada a Jesús y a las personas presentes con significados distintos: Jesús recibe la llamada de Dios y al mismo tiempo Dios lo autoriza por signos exteriores[48]. Hay que analizar el texto en sus diversos niveles, como acontecimiento de Jesús e interpretación creyente.

La epifanía celeste en Mc. 1, 10

Las variantes de la trasmisión textual muestran el proceso de crecimiento de la tradición y el influjo de las armonizaciones:

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος
εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς
καὶ τὸ Πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·

46. Cf. CARRINGTON, *o. c.*, p. 35-36.
47. Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966[5], p. 233-234.
48. Disentimos de la interpretación de LAGRANGE, *Marc.* p. 13.

Dado que εὐθὺς es una típica partícula marcana, que a veces conecta episodios claramente distintos, no es extraño que la haya suprimido una corriente de la tradición occidental (D it). En su sentido obvio es también superflua. La construcción que sigue explicita sobradamente la inmediatez de bautismo y epifanía. La sustitución de ἐκ por ἀπὸ puede deberse a una simple corrección de copista o a una armonización con el texto de Mt. 3, 16 (ℵ A pm). Tiene mayor interés que el "desgarrón" de los cielos haya resultado demasiado gráfico a una línea muy difundida de tradición textual, que ha escrito ἠνοιγμένους en lugar de σχιζ. (D latt sy^{pal} sa georg). La simple "apertura" es menos mítica y menos apocalíptica. Si la corrección se retrotrae al s. II o III, trata de reaccionar contra la comprensión mítica del gnosticismo. Puede ser una corrección más temprana. Como en el cambio de verbo por parte de Mt. 3, 16; Lc. 3, 21 (y más aún Jn., que prescinde de la apertura de los cielos), es probable que se trate de un dato más del proceso de desviación de los signos apocalípticos. A καταβαίνον añaden καὶ μένον: ℵ (W) pc lat Orig. Sin duda es una armonización con Jn. 1, 33. El códice W es el que se muestra más avanzado en la línea del concordismo, pues escribe: καταβαίνον ἀπὸ οὐρανοῦ ὡσεὶ περιστεράν καὶ μένον. La variante más importante es la sustitución de εἰς por ἐπ' en: ℵ ℵ A W θ λ pl Orig (Nuestro texto en B D φ). La amplitud de esta corrección se explica porque ebionitas y gnósticos coincidían en su predilección por la lectura εἰς αὐτόν [49]. Había servido de apoyo a la interpretación adopcionista y a la elucubración mítica sobre el descenso del Cristo superior en el momento del bautismo. La corrección podía legitimarse en el texto de los otros tres evangelistas, quienes acaso fueron ya sensibles a la dificultad que plantearían posteriormente las interpretaciones heréticas.

En su narración, Marcos no deja la menor duda de que interpreta lo acontecido, no como una mera visión, un proceso interior, sino como un acontecimiento objetivo [50]. Ya la antítesis ἀναβαίνων - καταβαῖνον indica que en Cristo se realiza la comunión entre tierra y cielo y que en ese momento Dios establece mediante su espíritu nuevas relaciones entre El y los hombres representados por Jesús [51]. Marcos puede apenas narrar el suceso con menos palabras. Es sólo la introducción a lo que le parece digno de pensar: que en este bautismo sucedió la primera epifanía del Me-

49. Cf. A. ORBE, *La unción del Verbo,* Estudios Valentinianos III, AnGreg 113, Roma 1961, p. 268.

50. Cf. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums,* Göttingen 1901, p. 71-72.

51. Cf. ZARRELLA, *a. c.,* p. 13-14.

sías-Hijo de Dios, que es el Siervo de Dios. La primera epifanía del rey mesiánico; no la primera visión del profeta Jesús. Pues sobre lo que Jesús "miraba" no pone ningún peso. Ni habla de audición de la voz. Le interesa ante todo, y así quiere predicar a los cristianos, que "los cielos se desgarraron...". El abrirse el cielo significa que ocurre una revelación divina (cf. Ez. 1, 1). Este "desgarrarse" está acaso en conexión con el de Mc. 15, 38. Aquí, al comienzo, se muestra lo que culmina allá en la cruz: el acceso libre a Dios mediante Jesús. El bautismo de Jesús, tal como lo entiende y predica Marcos, en base a los signos divinos, es la aparición de lo que queda todavía oculto en el futuro y que comienza a descubrirse precisamente cuando Jesús sube del agua. Es la aparición de Jesús bajo los signos de los dones salvíficos que ha de aportar. Es la epifanía del Hijo de Dios secreto, en el momento que entra en el camino de su historia, camino a la revelación por la muerte [52].

La redacción se remonta a una presentación apocalíptica de la tradición evangélica, salida de las especulaciones teológicas de la comunidad sobre Cristo. Esta apocalipsis contiene una revelación redactada en estilo teofánico. No hay que comprender este relato de la tradición como una narración de milagro. No se trata tampoco de una leyenda cultual para atribuir su fundamento necesario a la práctica cristiana del bautismo. Ni es un relato de vocación profética. La teofanía bautismal está descrita en un estilo de apocalipsis [53]. La apertura del cielo es un tema apocalíptico [54], aunque aquí no tenga por fin hacer posible la visión del mundo celeste [55]. En Mc. 1, 10 la "apertura del cielo" es tratada formalmente como en los géneros de la "visión". Lo que importa no es la posibilidad de mirar o entrar dentro del cielo. Es la apertura del horizonte "celeste" a los hombres, incapaces por sus propias fuerzas. Caracteriza las figuras o cosas vistas como del "más allá" trascendente [56]. El cielo se abre, no para que se mire aden-

52. Cf. SCHLIER, *Verkundigung*, p. 212-214.

53. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 196-197.

54. Cf. Ez. 1, 1; Apoc. Baruc 22, 1; Test. Levi 2, 6; 5, 1; Act. 7, 56; Apoc. 4, 1; 11, 19; 19, 11.

55. A. FEUILLET, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1, 9-11):* CBQ 21 (1959), p. 469-473 arguye que el único paralelo verdadero a este dato es Is. 64, 1 (TM 63, 19): pone fin a un largo período de silencio aparente de Dios, en que la intervención del Espíritu parecía cosa pasada para siempre. La referencia implícita sería en primer lugar al tiempo del Exodo (cf. Ex. 19, 11; 18, 20; 24, 16). El σχιζ. de Mc 1, 10 corresponde al *qāra'* de Is. 63, 19. Opinamos que el género apocalíptico tiene más registros que la curiosidad por los escenarios celestes o infernales. Precisamente el ansia de revelaciones de Dios, cuando se consideraba el carisma profético como ya pasado, dio origen al género apocalíptico.

56. Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Das Motiv der "Himmelsöffnung" in verschiedenen Gattungen der Umweltliteratur des Neuen Testaments:* Bibl 50 (1969), p. 326-327.

tro, sino para que el Espíritu pueda descender. Aquí está presupuesto el significado escatológico que el Espíritu poseía para la comunidad primitiva, que se apoyaba en representaciones judías: el Espíritu había desaparecido para volver de nuevo en el tiempo mesiánico [57]. Por eso Marcos no entiende el rasgarse del cielo como una mera visión, sino que piensa en algo objetivo [58]. La apertura de los cielos significa que Dios quiere poner fin a su largo silencio y entrar en comunicación directa con el hombre. Es todo lo contrario de la *bath qol* del rabinismo más tardío [59].

El "descenso" del Espíritu es un término técnico de las teofanías clásicas. Puede referirse a la espera bíblica de la efusión escatológica del Espíritu [60], y al motivo qumránico y juanino del bautismo escatológico con el espíritu de santidad divina. El cuadro del apocalipsis bautismal de la tradición evangélica nos invita a situar el descenso del Espíritu en la serie de textos apocalípticos [61] que mencionan el don del Espíritu del Mesías [62].

Probablemente Marcos ha modificado apenas el tenor y significado de la teofanía. El empleo absoluto de Espíritu es una simple variante del vocabulario cristiano para el Espíritu de Dios [63].

Cuando el Mesías aparece para inaugurar su misión, el Espíritu manifiesta al momento su presencia. La venida del Espíritu (y la palabra de Dios subsiguiente) recuerdan sin duda a Is. 42, 1-9. Teniendo en cuenta los lectores del evangelio, el fin primero de la escena parece ser manifestar al Mesías. El signo que autentifica su misión es precisamente el don del Espíritu. Jesús ya poseía en plenitud el Espíritu santificante, pero ese día pudo recibir al Espíritu que da el impulso definitivo para una misión determinada. La humanidad de Cristo recibe el impulso decisivo que va a lanzarle a la acción. Ha llegado la hora de comenzar la gran obra de salvación: liberar a la humanidad del poder de Satán [64]. En el A. T. el descenso del Espíritu [65], no significa la gracia santificante, sino un impulso especial para una obra dada [66].

---

57. Cf. ROBINSON, *Geschichtsverständnis*, p. 21-22.
58. Cf. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 8-9.
59. Cf. FEUILLET, CBQ 21 (1959), p. 478.
60. Cf. Is 44, 3; Ez. 36, 26-27; Jl. 3, 1-2.
61. Cf. Enoc 49, 3; 62, 2; Sal. Salom. 17, 37. 42; 18, 8; Test. Levi 18, 6-9; Test. Juda 24, 2 (cf. Mc. 3, 29; Mt. 12, 28).
62. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 197-198.
63. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 203-204.
64. Va a cumplir la obra mesiánica de liberación (Is. 61, 1-2; 58, 6 = Lc. 4, 18). A los ojos de los judíos, todas esas miserias eran el signo de dominio que Satán ejercía sobre los hombres (cf. Mt. 12, 28; Act. 10, 38). Cf. M.-E. BOISMARD, *La révélation de l'Esprit-Saint:* RThom 55 (1955), p. 11-13.
65. Cf. Ex. 31, 3; 35, 31; Num. 24, 2; Jces. 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25; 1 Sam. 10, 6. 10; 19, 20. 23; Is. 11, 2-5; 42, 1-4.
66. Cf. LAGRANGE, *Marc.*, p. 12.

Bajo este enfoque hay razones para pensar que el acontecimiento originario concierne en primer lugar la persona de Jesús. Como en las visiones inaugurales de los antiguos profetas, es también inauguración de un ministerio. El Espíritu no desciende sobre Jesús para darle o aumentarle la gracia santificante. Ni su intervención ha de entenderse primero sobre el plano de la vida interior de Jesús, sino desde la perspectiva de la historia de salvación. El Espíritu empuja a Jesús a comenzar su misión de instaurador de la economía mesiánica. Más aún, le incita a realizar el programa de Servidor sufriente. Es difícil representarse la sicología de Jesús; pero nada obliga a creer que no ha podido haber un cierto desarrollo, en el modo en que ha concebido su destino y papel salvífico. En la tradición evangélica le vemos interrogarse y aprender como un hombre (cf. Lc. 2, 52; Heb. 5, 8). Ciertas experiencias han podido enriquecer a Jesús sobre el plano humano. La teofanía bautismal, como haya sido, nos parece de las más importantes de esas experiencias privilegiadas. No es una mera escena de vocación profética (faltan los elementos habituales de vocación y respuesta). Lo más importante es que en los cuatro evangelios este acontecimiento preludia la concepción que nos ofrecen de la obra mesiánica de liberación de la humanidad, cuyo punto culminante será la Pasión. Son nítidas las reminiscencias de Is. 42, 1 y Jesús se somete a un rito destinado a pecadores. No es un Mesías-hombre quien va a humillarse, sufrir, hacerse servidor, ofrecer su vida en rescate por la multitud, sino el propio Hijo de Dios [67].

La figura de la paloma era una imagen tan cargada de fuerza simbólica en proverbios, sagas, usos culturales y costumbres, que podía considerarse casi como la imagen más apropiada para una aparición del Espíritu de Dios, al revelarse éste de un modo peculiar [68]. Esta entrada en escena del Espíritu tiene en el relato el doble alcance de manifestación e impulso. No compartimos pues la opinión que afirma que el sentido de la paloma no es otro que el πνεῦμα, que, como poder de Dios, llena al Rey (mesiánico); y que la escena entera es una leyenda configurada para servir como fundamento del culto bautismal cristiano [69].

---

67. Cf. A. FEUILLET, *Le Baptême de Jésus:* RB 71 (1964), p. 349-351.

68. Cf. H. GREEVEN, περιστερά: Kittel TWNT VI. Stuttgart 1959, p. 68.

69. BULTMANN, *Geschichte,* p. 266-269, arguye que la representación de la fuerza de Dios, que llena al Rey, en figura de pájaro, está atestiguada tanto en Persia (aún en figura de paloma) como en Egipto. Se pregunta cómo llegó la tradición a escoger el bautismo de Jesús como la hora de su consagración mesiánica. Parte del presupuesto de que la concepción más antigua de la vida de Jesús (que domina el material sinóptico) no es mesiánica: En textos como Rom. 1, 3-4; Act. 2, 36; Hermas Sim. V 2, 7, quedan tradiciones comunitarias de que

Ya hemos considerado antes que Mc. 1, 8 no entiende el "bautismo en el Espíritu Santo" del sacramento cristiano, sino de toda la actividad mesiánica de Jesús, prolongada en la actuación salvífica de la Iglesia. Hay menos razón aún para pensar que en el acontecimiento bautismal de Jesús tiene en mente el bautismo cristiano. Aquí no es Jesús quien confiere el Espíritu sino quien lo recibe: como manifestación inicial e impulso de su actividad mesiánica. Aunque la tradición rabínica posterior haya comparado con una paloma al Espíritu que planeaba sobre las aguas (Gen. 1, 2), nada prueba que este simbolismo existiese ya en tiempo de Jesús y que el Espíritu Santo sea considerado aquí como fecundador. El Espíritu no desciende en forma de paloma cuando Jesús aún no ha dejado las aguas, como sugiriendo que sobre éllas actuará el Espíritu Santo para darles una virtud nueva. No vemos pues una referencia al bautismo cristiano [70]. Precisamente por el sentido que tiene aquí el descenso del Espíritu, Marcos no ha podido entender el bautismo de Jesús como prototipo del bautismo cristiano [71]. Es cierto que este descenso del Espíritu tiene un significado a la par personal y comunitario; pero se trata del impulso y de la manifestación inicial de la actividad mesiánica. No nos parece normal que Marcos haya pensado también en el bautismo cristiano. Como si Jesús debiera ser en cierto modo el primer bautizado en el Espíritu Santo para que los demás hombres puedan serlo a su vez [72]. Es preferible concluir que Marcos no reflexiona aquí de ningún modo sobre el bautismo de los fieles y por eso falta aún el fundamento material para una comparación con la doctrina paulina del bautismo [73].

La epifanía celeste en la tradición evangélica posterior

El mismo acontecimiento es narrado por Mt. 3, 16 con ciertas variantes redaccionales:

Jesús fue elevado a Mesías por muerte y resurrección. Cuando la comunidad sintió la necesidad de retrotraer el mesianismo de Jesús a su vida, escogió el bautismo; pues concebía la consagración mesiánica como don del Espíritu (cf. Act. 4, 27; 10, 38) y tenía la convicción de que el bautismo confiere el Espíritu (cf. 1 Cor 6, 11; 12, 13; 2 Cor. 1, 22; Act. 2, 38). Concluye que se trata de una leyenda bautismal, configurada bajo el influjo del culto cristiano, procedente de una comunidad helenística. Opinamos que el prejuicio de base guía la configuración de sus perspectivas sobre la elaboración del mesianismo en la comunidad.

70. Contra la opinión de LAGRANGE, *Marc*, p. 12-13.

71. Contra la opinión de BURKILL, *o. c.*, p. 14.

72. FEUILLET. CBQ 21 (1959) p. 476-478, que sostiene las perspectivas descartadas, recuerda sin embargo una diferencia fundamental: que el Espíritu no es conferido a Jesús con vistas a su santificación personal.

73. Cf. WERNER, *o. c.*, p. 135-137.

βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος·
καὶ ἰδοὺ ἠνεῳχθησαν οἱ οὐρανοί,
καὶ εἶδεν Πνεῦμα Θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν,
ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν·

El εἶδεν, expresado de Jesús en Mc., es cada vez más reducido en su objeto. Si en Mc. 1, 10 abarca el desgarrón de los cielos y la paloma, en Mt. tiene como único objeto el Espíritu de Dios, que desciende y viene sobre Jesús así. Salvo una línea de tradición textual (D W C ℵ), que añade un αὐτῷ a los cielos abiertos, es evidente el proceso de reducción. Desaparece en los demás relatos para dar lugar a una descripción que refiere objetivamente [74].

Si el relato originario hubiera tenido un significado de consagración o investidura mesiánica (en el sentido más estricto), no cabe duda de que la referencia al descenso del Espíritu habría perdido este significado, tanto en Mt. como en Lc., porque ya han narrado (Mt. 1, 18. 20; Lc. 1, 35) la operación del Espíritu en la concepción y nacimiento [75].

Como Mateo se ha interesado particularmente en su evangelio por el paralelismo con el Exodo, se ha sugerido una posible alusión a Deut. 32, 11. El Espíritu quedaría visto en relación con Jesús, considerado como Mesías y punto de partida de la comunidad mesiánica. Habría que poner el descenso en relación con la gran oración mesiánica de Is. 63-64. Súplica que es una alusión muy clara a Deut. 32, 11. El Espíritu divino es quien guía a los hebreos en el desierto (como a Jesús en Mc. 1, 12). Pero en Deut. 32, 11 se habla del águila y no de una paloma. Es cierto que en la época del N. T. la paloma evocaba al pueblo de Dios y tenía fácilmente una resonancia mesiánica [76]; pero no se puede sostener que en nuestro relato la paloma sea un símbolo del pueblo elegido, que al descender sobre Jesús haga de él la encarnación de Israel. Ni que el texto evangélico la identifique con el Espíritu divino, porque el Espíritu personifique la santidad de Dios e Israel sea el pueblo santo de Yavé y como tal protegido de modo especial por el Espíritu. Sobre todo, es imposible que la paloma que viene del cielo sea Israel. Feuillet supone que, sin designar directamente al pueblo elegido, la paloma alude a él. La paloma prefiguraría el fruto principal de la irrupción del Espíritu, la constitución del

74. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 41.
75. Cf. SEITZ, JBL 83 (1964), p. 264.
76. Cf. Os. 11, 11; Sal. 68, 14; 74, 19; Is. 60, 8; Cant. 2, 14; 5, 2; 6, 9 (1, 5; 4, 1; 5, 12). También IV Esdras 5, 24-27, que atestigua la interpretación alegórica del Cantar.

nuevo Israel. La elección del símbolo sugeriría que la manifestación del Espíritu no tenía otro fin que la fundación de la Iglesia. El Espíritu se le mostraría así a Jesús para indicar de antemano el resultado de su acción común, y que esta obra, el pueblo mesiánico, debía tener su punto de partida en la persona misma del Mesías [77]. La hipótesis, así corregida, es atrayente; pero no parece probable. Si la elección del símbolo se ha debido a su alcance comunitario, no se explica que no haya dejado mayor huella en la tradición evangélica [78].

Lc. 3, 21-22a puntualiza que Jesús se encontraba en oración y que el Espíritu Santo descendió en forma corporal como paloma:

3[21] Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν,
3[22a] καὶ καταβῆναι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν,

La tradición posterior a Mc. remplaza el τὸ πνεῦμα, un tanto helenístico, por giros más bíblicos: "Espíritu de Dios" (Mt., Evg. Ebion.) o "Espíritu Santo" (Lc., Evg. Hebr., Justino). Lucas (seguido por Evg. Ebion. y Justino) encabeza la tendencia a la objetivación de ὡς περιστερὰν, mediante añadiduras [79]. La denominación: "Espíritu Santo" y la situación de oración corresponden además a intereses redaccionales de Lucas. La actitud de Jesús orante es correlativa a un cierto subrayado de la apertura del cielo. Espíritu y oración configuran para Lucas una unidad indisoluble. Esto ilumina las frecuentes menciones de la oración de Jesús en Lc. [80]. Lucas subraya que el descenso del Espíritu es un dato objetivo. No menciona a los espectadores. No hay pues base suficiente para sostener que ha querido interpretar la venida del Espíritu sobre Jesús como algo visible a los αὐτόπται [81]: los testigos de la actuación de Dios, e. d. de la operación del Espíritu Santo en la historia de Jesús. Aunque en otras narraciones lucanas sí van con-

77. Cf. A. Feuillet, *Le Symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême:* RSR 46 (1958), 524-544.

78. Feuillet, *a. c.*, p. 540-542, aduce que en Jn. 1, 32-33 el descenso permite al Bautista reconocer a Jesús como instaurador de la comunidad mesiánica. Que en Jn. 3, 29 (cf. Cant. 2, 8. 10. 14; 5, 2 y Apoc. 22, 17) el Bautista ha comprendido que Jesús tenía por misión hacer aparecer "la paloma": el nuevo pueblo de Dios animado por el Espíritu divino. Pero estos mismos textos muestran que el simbolismo comunitario de la paloma ya se había perdido de vista, caso de haberse tenido en cuenta antes, puesto que no se utiliza. Lo mismo cabe decir de Act. 2, 2-3.

79. Cf. Braun, ZThK 50 (1953), p. 40.

80. Cf. Lc. 6, 12; 9, 18. 28-29; 11, 13; 22, 39-46.

81. Cf. Lc. 1, 1; Act. 1, 21-22; 10, 37.

juntos su testimonio [82] y el testimonio inmediato del Espíritu Santo. Reconocemos que para Lucas kerygma, tradición e historia de Jesús no son desgarrables [83]; pero el relato del bautismo, por sí solo, no basta para probarlo. En Lc. la teofanía ha obtenido una consistencia independiente. Lucas no ha cambiado fundamentalmente la trama del relato; aunque sí puede decirse que ha "historizado" la teofanía [84].

Acaso Lucas reserva toda su atención a la manifestación visible y personal del Espíritu Santo, porque la ve como comienzo de una nueva economía y preludio de Pentecostés [85]. No se trata del asentamiento del Hijo con Espíritu y poder, porque esto lo traslada Lc. 1, 35 a la concepción de Jesús. Ya entonces ha empezado la era del Espíritu. Su poder vivificador realiza la encarnación del Hijo de Dios en el vientre de la Virgen. En tiempo de Pablo no se sentía todavía la necesidad teológica de aclarar la tensión entre Hijo de Dios preexistente, *Kenosis* (ser según la carne) y Ensalzamiento (ser Hijo de Dios en poder). Lc. 1, 35 parece querer aclararlo conscientemente. En este Jesús de Nazaret no hay contraposición de "carne" y "Espíritu", pues ya la "Sarx" ha sido formada y penetrada por el "Pneuma". Con ello Lucas no ha llegado todavía a expresar la absoluta igualdad entre filiación divina preexistente y escatológica. Sólo ha preparado ese estadio maduro de la conciencia de fe, que queda en Jn. 1, 14 [86]. El descenso del Espíritu sobre Jesús puede significar quizás para Lucas el impulso hacia ese espacio histórico salvífico de la vida de Jesús, que puede verse enmarcado entre Lc. 4, 13 y 22, 3. El tiempo libre de la actividad de Satán, pura descripción de la salvación, del Reino futuro, que ya puede verse en la consideración de esta vida [87].

A lo largo de la época del ministerio de Jesús, el Espíritu Santo está referido sólo a Jesús mismo. Jesús aparece preminentemente como el portador del Espíritu Santo (Lc. 3, 22; 4, 18), que puede ser descrito así como el *Espíritu mesiánico*. Jesús no es captado por el Espíritu como un poder externo. El es "en el Espíritu" (Lc. 4, 1. 14; 10, 21). Se advierte un contraste entre el Espíritu profético en Lc. 1-2 (salvo Lc. 1, 35) y el Espíritu mesiánico en el resto del evangelio lucano [88].

---

82. Cf. Act. 2, 32-33; 5, 32; 10, 44.
83. Cf. U. LUCK, *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas:* ZThK 57 (1960), p. 60-62 y 65.
84. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 207-209.
85. Cf. FEUILLET, RB 71 (1964), p. 333.
86. Cf. J. RIEDL, *Strukturen christologischer Glaubensentfaltung im Neuen Testament:* ZKTh 87 (1965), p. 447-448.
87. Cf. H. CONZELMANN, *Zur Lukasanalyse:* ZThK 49 (1962), p. 21.
88. Cf. BARNES TATUM, *a. c.*, p. 190-191.

Sin embargo se advierte en Lucas una tendencia general a presentar a Jesús como un profeta [89] y hasta insiste en la aproximación entre Jesús y Elías. El contexto inmediato de la mención de la unción de Cristo en Lc. 4, 18 nos invita a pensar que Lucas tiene en vista una unción profética. En Lc. 4, 18 Jesús, aplicándose Is. 61, 1, se presenta como un profeta, que viene a anunciar al pueblo la buena noticia de salvación, inaugurando la economía del Espíritu. En Lc. 4, 22 las "palabras de gracia" que salían de su boca, son las palabras inspiradas del profeta, que acaba de proclamar un año de gracia e inaugurar la era de salvación. En Lc. 4, 24 se esboza el tema del profeta rechazado y perseguido. La unción de que habla Jesús en la sinagoga de Nazaret es una alusión a lo sucedido en el bautismo. La teofanía bautismal significa para Jesús la inauguración de su ministerio [90]. Según Lc. 4, 18 Jesús se ha aplicado el tema de Is. 61, 1 (sobre la unción del profeta con el Espíritu), para decir que había sido ungido por el Espíritu Santo tras su bautismo. La unción de Cristo en el Jordán estaba pues en estrecha relación con el anuncio del mensaje [91].

Se entiende bien en la perspectiva de Lucas que Jesús, portador del Espíritu mesiánico, reciba todavía la unción del Espíritu profético. Los dos temas son correlativos, no contradictorios. Más allá de Lc. 1-2, en la presentación de la Epoca de la Iglesia (Act.) reaparece esa eclosión general del Espíritu profético, que caracterizó el tiempo de los nacimientos. Pentecostés es el momento decisivo en que la Iglesia recibe el don del Espíritu (Act. 2, 1-2) y éste se manifiesta de nuevo preminentemente como el Espíritu de profecía. Pero en tanto que en los nacimientos de Juan y Jesús sólo unos *pocos* individuos escogidos reciben el Espíritu, dentro de la Iglesia *cada uno* es un profeta [92]. Jesús recibe la unción profética en el bautismo, porque, a diferencia de Juan (que para Lucas es sólo el último de los profetas de la Epoca de Israel), él es el Profeta escatológico. Lo es en cuanto portador del Espíritu mesiánico. Ese Espíritu Santo con quien está ya plenamente compenetrado desde que actuó creadoramente en su concepción de Hijo de Dios hecho hombre (Lc. 1, 35).

Jn. 1, 32-33 narra el descenso del Espíritu sobre Jesús como visión del Bautista. La revelación divina se la había preanunciado e interpretado:

---

89. Cf. Lc. 4, 24; 7, 16. 39; 9, 19; 13, 33.
90. Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique:* NRTh 80 (1958), p. 226-239.
91. Cf. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi:* Bibl 40 (1959), p. 64.
92. Cf. BARNES TATUM, *a. c.*, p. 191.

1[32] Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι Τεθέαμαι τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.
1[33] κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν, Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ Πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μενον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ

Jn. no narra la apertura del cielo. Se explica que la omita aquí porque Jn. 1, 51 la atestigua para la entera vida terrena de Jesús[93]. La descripción juanina del descenso del Espíritu puede representar una tradición independiente, ligeramente diversa de la tradición sinóptica. En su forma presente ha llegado a ser vehículo de teología juanina[94]. Otro detalle peculiar es que el testimonio de Dios a Jesús no es dado directamente sino por medio del Bautista. También en Jn. 5 se dice que el testimonio de Dios a Jesús viene por varios canales. En Jn. 5, 33-39 se habla de los testimonios de Juan, del Padre y de las Escrituras[95]. Jn. 1, 29-33 deja en el trasfondo, aún más que Lc., la escena del bautismo y se interesa porque en ese momento ha reposado en Jesús el Espíritu divino prometido en el A. T.[96]. Jn. 1, 34 concluye recalcando el significado declarativo de la teofanía. Omite la voz celeste de la tradición sinóptica. Es el Bautista quien, tras presenciarla a la luz de la revelación anterior, atestigua: "Este es el Hijo de Dios". El IV evangelio destaca la actividad del Bautista sólo donde parece más apropiada como prueba de la mesianidad de Jesús y de la subordinación del Bautista a Jesús. Subraya pues que el mensaje del Bautista consistía en dar testimonio a Jesús y que el bautismo de éste, y los sucesos concomitantes, no tenían importancia para él sino para el Bautista mismo[97]. No hay huella de investidura o consagración mesiánica en el sentido estricto. La teofanía declaratoria ha perdido aún el carácter de inauguración de la actividad mesiánica o de unción profética. En la mente del evangelista, la razón por la que Jesús dice siempre las palabras del Padre no es el Espíritu que le fue dado en plenitud, sino el hecho de que, siendo el Hijo, no habla sino de lo que ha visto y oído[98] "junto al Padre"[99].

93. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 40.
94. Cf. Jn. 3, 5. 34; 7, 38-39; 14-16; 20, 22.
95. Cf. BROWN, *Gospel according to John*, p. 65-66.
96. Cf. FEUILLET, RB 71 (1964), p. 335.
97. Cf. RICHTER, BZ 6 (1962), p. 240-241.
98. Cf. Jn. 8, 28; 12, 49-50; 14, 10.
99. Cf. F.-M. BRAUN, *Jean le Théologien*, III *Sa Théologie* 1. *Le mystère de Jésus Christ*, EB, Paris 1966, p. 68.

Sin embargo el μένον de Jn. equivale en cierto modo al εἰς αὐτόν de Mc. Es evidente que la tradición juanina no ha pensado en una adopción filial ni en una consagración mesiánica. No hay pues razón para inyectar estas interpretaciones en el texto de Mc. Al parecer independientemente, el resto de la tradición evangélica ha preferido ἐπ' αὐτόν. Se explica esta corrección por parte de Mt. y Lc., puesto que sus respectivos evangelios de la Infancia predican ya al Espíritu Santo obrando en Jesús desde su misma concepción. Las variantes redaccionales de ambos sinópticos parecen elaboradas sobre el texto de Mc. Si Jn. representa una tradición independiente, por su perspectiva de la epifanía como visión del Bautista, esta coincide con la de Mc. en destacar lo nuevo en la acción del Espíritu en Jesús desde el momento del bautismo. En el estadio actual de las redacciones, la teofanía bautismal en Mc. es ante todo declaratoria para los lectores; en Jn., para el Bautista. En el estadio más original de la tradición, parece que ésta subrayaba la acción impulsora del Espíritu en la conciencia humana de Jesús a partir del momento del bautismo.

La epifanía celeste en otros relatos antiguos

El Evangelio de los ebionitas relata primero la apertura de los cielos y el descenso del Espíritu [100]:

καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ
καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς,
κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

Tras la primera voz celeste, acontece un milagro luminoso [101]:

καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Como Mt. limita la visión de Jesús al descenso del Espíritu y como Lc. objetiviza el descenso del Espíritu "en figura de paloma". Coincide con los gnósticos en su predilección por la lectura εἰς αὐτόν de Mc. 1, 10. A los ebionitas les importa situar aquí, en el Jordán, la unión entre el Espíritu y Jesús. Ahora es cuando, por primera vez, entra el Espíritu Santo en Jesús [102].

El fenómeno luminoso contribuye a dejar más al margen el hecho mismo del bautismo [103]. Esta añadidura legendaria corres-

100. EPIPHANIUS, *Panarion* XXX 13, 7 — GCS I 350, 14-16.
101. *Ibid.*, I 350, 17-31, 1.
102. Cf. ORBE, *unción*, p. 268.
103. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 39-40.

ponde a la inflacción de lo maravilloso, típica de los apócrifos del s. II y III. La leyenda debió fraguarse en la primera mitad del s. II, pues ya se hace eco Justino. Fue probablemente más tarde, acaso por influencia de nuestro apócrifo, cuando penetró en una variante que prolonga el texto de Mt. 3, 15 en dos códices de la Itala: *a* (s. IV/V) y g^1 (s. IX):

> et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua, ita ut timerent omnes qui advenerant.

Los sinópticos no hablan de una reacción. Se comienza a mencionar en Jn. y Ebion., donde queda limitada al Bautista. Sólo esta variante a Mt. 3, 15 y Justino prestan ya atención a todos [104].

El Evangelio de los Hebreos centra la escena en el descenso del Espíritu Santo [105], que es también quien profiere la declaración divina:

> Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti, et requievit super eum,

El autor del apócrifo ha descartado la figura de paloma, quizás porque le ha parecido más apropiada otra imagen tradicional (cf. Jn. 7, 38-39). Puede que tenga acceso a la tradición o al mismo evangelio de Jn., pues también recalca la permanencia del Espíritu Santo sobre Jesús. Aunque mantiene la contraposición: ascenso-descenso de Mc., suprime la apertura del cielo y toda referencia a una visión. Puede ser que el círculo en que fraguó este evangelio se sintiera ajeno a este topos de la apocalíptica judía, influido por una tendencia gnóstica [106].

S. Justino, *Dial.* 88, 3, fusiona reminiscencias evangélicas con una tradición catequética, en la que ha penetrado ya la leyenda del fenómeno luminoso:

> κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν [οἱ ἀπόστολοι] αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.

En el *Dial.* 88, 4 insiste en que Cristo no fue al Jordán porque tuviera necesidad del bautismo. El Espíritu Santo sobrevino

104. La reacción descrita en Od. Sal. 24, es contradictoria, legendaria y mitológica. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 41-42.
105. Cf. HIERONYMUS, *In Esaiam,* IV, XI, 1/3 — CCh 73, 148, 52-53.
106. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 40.

en forma de paloma, no por él sino en pro del género humano (ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων).

En *Dial.* 88, 8 vuelve a insistir en que el descenso del Espíritu sobrevino por causa de los hombres:

> τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους, ὡς προέφην, ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ

Si Justino omite la apertura de los cielos y la visión de Jesús, no se debe sin duda a una tendencia gnostizante. Es posible que su mentalidad helenística no se sienta atraída por los signos apocalípticos. Queda claro al menos que, como los más antiguos, no pretende primariamente describir, sino narrar el sentido espiritua del suceso "por causa de los hombres".

3

LA DECLARACION DIVINA

Del mismo modo que la visión del Espíritu (que, según una opinión muy difundida, no se hacía presente desde los últimos profetas de la Antigua Alianza, e irrumpiría de nuevo al fin de los tiempos), la voz celeste del relato bautismal se explica como locución propia de Dios. Con el comienzo del tiempo final, interviene de nuevo en el acontecer humano. En la descripción se percibe que irrumpe el tiempo salvífico de Dios [107]. No es el objetivo de Marcos el darnos a conocer cómo Jesús llegó a la convicción de ser el Hijo de Dios. Mc. no ha hablado aquí de una simple visión, sino de algo objetivo. Si no, hubiera sido el único palestino que hablase de una voz de Dios que no se oye [108].

La voz celeste en Mc. 1, 11

La voz celeste interviene fácilmente en el esquema literario de cualquier teofanía o vocación profética y se aplica también en la literatura apocalíptica. No es fácil reconstruir las palabras tal como figuraban primitivamente en el *logion* celeste, trasmitido

107. Cf. HAHN, *o. c.*, p. 340-341.
108. Cf. SCHLATTER, *Markus*, p. 31-32.

por tradición. Es probable que Mc. haya conservado mejor la forma original:

καὶ φωνὴ [ἐγένετο] ἐκ τῶν οὐρανῶν,
Σὺ εἶ ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

La tradición primitiva debió de mencionar la voz sin más aditamentos, como otro elemento salido del cielo, al igual que el Espíritu. Omiten ἐγένετο: ℵ * D (θ) pc. La incluyen en el texto: B A W 𝔎 λ φ pm vg sy^{p} sa bo. Son testigos muy importantes y de líneas desconectadas. Sin embargo, opinamos que se explica el término como una glosa muy primitiva. A un corrector griego muy temprano le debió llamar la atención esa voz celeste que ni resuena ni se oye. Optó por la añadidura "se hizo", "aconteció", y la aclaración se impuso muy pronto. Su ausencia original queda confirmada por la complementación, independiente y paralela, que ha añadido a οὐρανῶν ἠκούσθη: θ 28 565 pc.

El contenido de la declaración ha experimentado en: 𝔎 A W pm *a b* (*d*) *z*, mediante la sustitución de σοὶ por ᾧ, una armonización con el texto de Mt. 3, 17. Este cambio debe de tener la misma finalidad que la redacción propia de Mt. Trata de subrayar la alusión al texto profético de Is. 42, 1.

El tenor de la declaración celeste es mesiánico. Se admite comunmente la referencia implícita al Sal. 2, 7 y a Is. 42, 1. Esta última es la más cierta. El IV evangelio (Jn. 1, 29. 36) y Lucas (Lc. 4, 18; Act. 3, 13. 26; 4, 27. 30) confirman esta aproximación de la cristología más antigua con las profecías del Siervo. Pero la voz no dice: tu eres mi Servidor, sino: mi Hijo. Lo que orienta hacia el Sal. 2, 7. Se podría aclarar la voz de Dios plenamente por la vocación del Siervo de Is. 42, 1, dejando caer la referencia al Sal. 2, 7 [109]; pero nos consta (Lc. 3, 22 texto occidental) que la tradición evangélica se orientó muy pronto por la referencia al salmo. Puede discutirse si "bien amado" no es cualificación del Hijo, sino título mesiánico, correspondiente al elegido de Yavé de Is. 42 [110]. Es más probable que el dicho muestre la influencia de Gen. 2, 2. 12. 16.

Se ha argüido que originalmente la voz bautismal se orientaba sólo a Is. 42, 1. Como παῖς puede tener el doble sentido de "siervo" e "hijo", en el cristianismo helenístico se sintió el pri-

109. Es la opinión de Ch. MAURER, *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums:* NTSt 14 (1968), p. 523, que alega Sab. 2, 13-20, donde el Siervo es visto como llamándose a sí mismo hijo del Señor.

110. Opinión de FEUILLET, CBQ 21 (1959), p. 478-479.

mer significado como demasiado bajo y ya antes de Mc. se sustituyó ese término por el de υἱός[111]. Este argumento se presta a varias objeciones: 1) El judaísmo griego del s. II vio que παῖς era ambiguo y comenzó a traducir עֶבֶד por δοῦλος; 2) La sustitución de υἱός por ἐκλεκτός en variantes a Jn. 1, 34 es un cambio hipotético demasiado tardío como paralelo a un cambio en la tradición premarcana. Se ha aducido que una historia original sobre un παῖς en Mt. 8, 5-13 se ha desarrollado independientemente en términos de δοῦλος (Lc. 7, 2-10) y de υἱός (Jn. 4, 46-54); pero esto sólo mostraría la ambigüedad de παῖς, y no un paralelo al cambio doctrinal hecho en Mc. 1, 11; 3) Aunque el término παῖς es ambiguo en el uso del N. T. su significado como título es indudablemente "Siervo"; 4) Si a Jesús se le dio el título de παῖς con el significado de "Siervo", no es probable que el término desarrollase el significado de "hijo" en este estadio de la tradición. Es exagerada la afirmación de que παῖς era impopular en círculos cristiano-gentiles, pues el título sobrevivió. Concedido que el dicho bautismal contiene una referencia al Hijo de Dios mesiánico, es enteramente apropiado que se desarrollase esta idea con la ayuda del lenguaje de Is. 42, 1. Con alto grado de probabilidad, puede verse al Sal. 2, 7; Gen. 22, 2 e Is. 42, 1 como trasfondo de interpretación del dicho bautismal. El título υἱός es sin duda judeo-palestinense. Es una expresión de la relación personal de filiación. Va más allá del uso puramente funcional o mesiánico (por el ἀγαπητός y Gen. 22). Como Hijo de Dios Jesús es el Mesías y su tarea es la del Siervo[112].

Es posible que originalmente no se tratase de una cita escriturística, implícita o explícita, sino de un logion *ad hoc*. La prehistoria literaria del logion traicionaba acaso influencias de Is. 42, 1; Sal. 2, 7 e Is. 11, 1-2; pero sin llegar al nivel de alusión formal. Dan al logion un cierto carácter midráshico, pero sin que contenga por ello, en su estadio más arcaico, la investidura del Mesías real o la vocación del Servidor profético y sufriente[113]. Como la conexión entre las palabras de la voz del cielo y el Sal. 2 es cierta sólo en las palabras υἱός μου, podemos sospechar que el σὺ εἶ en Mc. y Lc. trasluce ya un proceso de interpretación en la dirección de la filiación mesiánica del salmo. Un desarrollo consumado en

111. Sugestión de W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1926³, p. 52. n. 2, desarrollada por O. Cullmann y J. Jeremias. Cf. J. Jeremias, παῖς Θεοῦ C y D: Kittel TWNT V. Stuttgart 1954, p. 699-701.

112. Cf. I. H. Marshall, *Son of God or Servant of Yahweh? A Reconsideration of Mark I, 11:* NTSt 15 (1969), 326-336.

113. Cf. Sabbe, *a. c.*, p. 199-200.

114. Cf. P. G. Bretscher, *Exodus 4, 22-23 and the voice from heaven:* JBL 87 (1968), p. 301-303.

la lectura D de Lc. 3, 22 [114]. Al nivel del acontecimiento, Jesús parece haber sido designado ante todo como el Mesías-Servidor, pero sin que la nota de filiación haya quedado ausente. La declaración celeste en sí misma no afirma con toda claridad la trascendencia de Jesús, ni se pone tampoco el acento sobre el sufrimiento expiatorio (la referencia es a Is. 42, 1 y no a Is. 53). En lo que atañe a la cristología se está aquí todavía en un punto de partida que por sí solo es todavía oscuro [115].

Ninguno de los pasajes escriturísticos reencontrados orientan a la idea de una escena estricta de vocación o de una toma de conciencia mesiánica. La enseñanza cristológica contenida en la escena no tiene la nitidez que no le faltaría caso de ser una pura construcción teológica. No estamos aquí al comienzo de la conciencia mesiánica o filial de Jesús, sino al comienzo de su actividad propiamente mesiánica [116].

Filiación divina y función mesiánica

En la exégesis reciente se ha sostenido una comprensión "adopcionista" de la filiación divina. Se ha dado esta explicación a la elaboración cristológica del cristianismo primitivo: En vida (según Rom. 1, 3-4), Jesús era el Mesías davídida. Tras su muerte fue establecido por Dios como "Hijo de Dios". Filiación divina entendida jurídica, no físicamente. La fórmula no distingue dos naturalezas, sino dos épocas de la existencia de Jesús. La preexistencia es todavía desconocida. Como Mesías, Jesús no era un ser sobrenatural, sino un hombre de una dignidad particular. La fórmula de Rom. 1, 3-4 muestra un estadio temprano de una cristología "adopcionista". Comprensión de la filiación divina, que es también la presupuesta en las historias sinópticas del bautismo y de la trasfiguración [117]. Se parte también del presupuesto de que la fe en la mesianidad de Jesús ha crecido a una, con, y a partir de la fe en su resurrección. Es leyenda el relato del bautismo de Jesús (Mc. 1, 9-11), aunque se ha entroncado con el hecho histórico del bautismo de Jesús por Juan. No se narra por interés biográfico, sino por interés de la fe, la consagración de Jesús como Mesías. Procede del tiempo en que comenzó a considerarse la vida misma de Jesús como mesiánica. Mientras que la comunidad más antigua

115. Cf. FEUILLET, CBQ 21 (1959), p. 480-483.
116. Cf. FEUILLET, CBQ 21 (1959), p. 486-490.
117. Cf. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1968, p. 96.

había datado la mesianidad de Jesús desde su resurrección [118]. En la misma línea se sostiene que el sentido propio del título "Hijo de Dios" es "la solemne designación mesiánica de Jesús, conforme a su dignidad y posición de poder". La voz en el bautismo, uno de los datos que muestran la identidad de los conceptos de Mesías e Hijo de Dios [119]. En perspectivas semejantes, se señala el paso de la consagración mesiánica adopcionista del σύ (Mc., Lc., Ebion.[1], Evg. Hebr., Justino) al οὗτος de la proclamación mesiánica (Mt., Ebion.[2]); del υἱός μου del rey mesiánico veterotestamentario del tardío judaísmo al υἱός τοῦ θεοῦ metafísico, preexistente, helenístico [120].

Se trata de construcciones, laboriosas y eruditas, sobre presupuestos frágiles. Intuiciones fecundas, manejadas tendenciosamente, se convierten en prejuicios que vician el método y las conclusiones. El kerygma de Jesús Hijo de Dios es un dato específicamente cristiano, que no puede aclararse a partir de presupuestos judíos ni helenísticos. Los teólogos cristianos, que eran judíos, crearon una nueva doctrina porque los hechos (en base a datos ónticos: resurrección, nacimiento virginal, y funcionales: milagros, pasión) les forzaron a ello. El N. T. atestigua que fue la resurrección la señal que suscitó definitivamente la fe en Jesús como el Hijo de Dios. La fe en el Mesías, de antes de Pascua, es el presupuesto de la cristología plasmada por la fe en la resurrección [121]. La formulación binitaria de la fe en el Padre y el Hijo es anterior a la misión gentil. Su trasfondo es plenamente judío y su primer destinatario, la comunidad judeo-cristiana [122]. Puesto que la comunidad primitiva no tenía necesidad de retomar el concepto de Hijo, ni por el A. T. ni por el concepto judío de Mesías, su origen debe buscarse en Jesús mismo. La peculiaridad de la imagen sinóptica del Hijo se diferencia profundamente de los "hijos de dios" helenísticos, de modo que sus fundamentos no pueden quedar ahí [123]. La tradición sinóptica insiste en la manifestación del Hijo de Dios, pero con parquedad de expresiones explícitas. Sin embargo el logion sobre la ignorancia del Hijo, la abjuración solemne del sumo sacerdote y la burla junto a la cruz, nos dan a conocer que era un

118. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* Tübingen 1968[6], p. 27-28.

119. Cf. R. BULTMANN, *Die Frage nach der Echheit von Mt. 16, 17-19:* Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967, p. 273.

120. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 41.

121. Cf. G. LINDESKOG, *Christus-Kerygma und Jesustradition:* NT 5 (1962), 144-156.

122. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds,* London 1960[2], p. 13-22.

123. Cf. GRUNDMANN, *Markus,* p. 32-34.

título reclamado por el Señor mismo [124]. Es el título que representa el elemento más fundamental de la cristología marcana. Ninguno de los usos del A. T. ni de la literatura judía posterior elucida el título marcano. La cristología de Mc. es tan alta como cualquier otra del N. T., sin excluir la de Jn. Jesús es por naturaleza Hijo de Dios y la voz del cielo en el bautismo lo declara como tal. Mc. no tiene teoría de la Encarnación, pero su asunción parece ser que Jesús es "Deus absconditus". Es incierto si Mc. ha reflexionado sobre todo esto. Lo más que se puede decir es que tal es el carácter de la cristología que implica [125]. En casos en que la cristología queda implícita, o tenuemente velada, en Mc., Mt. aparta el velo y la explicita. Mateo rodea la figura de Jesús de mayor reverencia. Evita el dejar en pie cuestiones que puedan arrojar una duda sobre la divinidad de Jesús [126]. Para Lucas el nombre de "Hijo" es ante todo una referencia al Padre. La idea pertenece ciertamente a la más antigua tradición evangélica, pero Lucas insiste particularmente en ella [127]. La tradición de Juan es la que expresa con más fuerza la predicación del Hijo de Dios. Confirmar esta fe es el objetivo propio del redactor de este evangelio (Jn. 20, 31). El evangelista pone en claro que la filiación para con Dios es don de Jesucristo y que no piensa en una filiación natural común a la humanidad. En Jn. 20, 17 concluye un arco de tensión, que parte del prólogo y abarca todo el evangelio [128].

Se explica que Jesús pusiese el acento en la predicación de Dios como Padre nuestro [129] y que eludiese la aclaración de su filiación divina propia. Está en línea con lo que se denomina "el secreto mesiánico" en los estudios exegéticos sobre Mc. [130]. Pero, a pesar de cierta atmósfera prepascual [131], el mismo Marcos es suficientemente explícito en el kerygma de la divinidad de Jesús [132]. La mis-

124. Cf. J. HOWTON, *"Son of God" in the Fourth Gospel:* NTSt 10 (1964), p. 227.

125. Cf. TAYLOR, *Marc*, p. 120-122.

126. Cf. G. M. STYLER, *Stages in Christology in the Synoptic Gospels:* NTSt 10 (1964), p. 404-406.

127. Cf. A. GEORGE, *Jésus Fils de Dieu dans l'Évangile selon saint Luc:* RB 72 (1965), 185-209.

128. Cf. W. GRUNDMANN, *Zur Rede Jesu vom Vater im Johannes-Evangelium. Eine redaktions— und bekenntnisgeschichtliche Untersuchung zu Joh. 20, 17 und seiner Vorbereitung:* ZNW 52 (1961), 213-230.

129. Cf. A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London 1958, p. 149.

130. Cf. TAYLOR, *o. c.*, p. 122-124.

131. Cf. G. H. BOOBYER, *The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel:* NTSt 6 (1960), p. 233.

132. Cf. U. LUZ, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1955), 9-30; E. SCHWEIZER, *Anmerkungen zur Theologie des Markus:* Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe O. Cullmann, Sup. NT 6, Leiden

ma explicitación sobria corresponde a la filiación propia al Hijo de Dios en el conjunto del kerygma primitivo [133]. La tradición de Mateo y los círculos de Juan son quizás los primeros en desbordar esa reserva inicial. No queda claro el cuándo, dada la fecha relativamente tardía de la redacción definitiva de estos evangelios. Consta en cambio la expresión de esta teología del Padre y del Hijo en las epístolas paulinas. Podemos conjeturar que, en un segundo estadio de la predicación apostólica primitiva, se pasó contemporáneamente a la elaboración de una teología del Hijo, tanto en los círculos mateanos y juaninos como en las comunidades paulinas. El punto de arranque de esta elaboración se debe hallar en los *logia* de Jesús sobre su Padre y en sus aseveraciones sobre el "Hijo". No hay duda de que varios de estos *logia,* en que, con una u otra formulación, Jesús revela a Dios como su Padre, enseñando la filiación que le es propia, han sido remodelados por la fe de las primitivas comunidades. Pero, a través de diversas vías: Mc., tradición "Q", tradición mateana y lucana —por no extendernos sobre la tradición juanina, que tanto pondera el misterio de esta filiación— nos remontamos a la primera predicación apostólica. Suponer que esta no se base, aún ampliando y elaborando, en enunciados de los "ipsissima verba Jesu", es querer aferrarse al presupuesto de una contraposición radical entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerygma [134].

La unión hipostática confiere a la humanidad de Jesús la santidad esencial y lo constituye Mesías (e. d. ungido, consagrado). Esta consagración mesiánica tiene su manifestación en la teofanía del Jordán y se revela en el signo visible del Espíritu, por cuya moción tiene inicio la actividad mesiánica [135]. La intervención divina en el bautismo no cambia nada en Jesús. Le da la investidura de su misión, que será distinta de lo que se esperaba del Mesías [136]. En el pronunciamiento celeste la primera cláusula provee el fundamento inmutable, la razón para la segunda. Es en virtud del status filial del Señor por lo que Dios le ha reconocido su competencia para realizar la obra del Mesías sobre la tierra [137]. En la segunda parte de la declaración celeste, una re-

---

1962, 35-46, concluye que en Mc. se pueden mostrar a cada paso paralelos a la descripción juanina; que también Mc. está concebido plenamente a partir del kerygma pospascual.

133. Cf. R. P. CASEY, *The Earliest Christologies:* JThSt 9 (1958), 253-277, que subraya excesivamente el aspecto variado y evolutivo de la comprensión de Cristo por parte del cristianismo primitivo.

134. Cf. R. TREVIJANO, *Estudio sobre la eulogía paulina (2 Cor. 1, 3 y Ef. 1, 3):* Burgense 10 (1969), p. 42-46.

135. Cf. URICCHIO-STANO, *o. c.,* p. 664-665.

136. Cf. LAGRANGE, *Marc,* p. 14.

137. Cf. BURKILL, *o. c.,* p. 20.

ferencia discreta al Servidor responde a la situación en que se encuentra Jesús. Ha venido al bautismo, no como pecador, sino en nombre de los pecadores. La voz celeste proclama que, actuando así, no ha hecho sino desempeñar el papel escatológico del Servidor isayano [138]. La voz celeste así entendida equivale a una llamada a Jesús para que tome el objetivo del mismo de quien se habla a partir de Is. 42, 1. No está claro sin embargo que sea precisamente en el momento de su bautismo cuando Jesús ha tomado conciencia de deber asumir el papel de *Ebed Jahwe* [139]. No podemos definir hasta qué punto en cuanto Jesús se reconoce Mesías e Hijo de Dios, se reconoce entregado a la muerte; aunque la entera concepción del evangelio marcano alude al Siervo paciente del Deutero-Isaías, sobre todo Is. 53 [140], no aparece claro hasta que comienzan las predicciones de pasión, en la segunda parte del evangelio. En vida de Jesús la cristología del Siervo sufriente no es ciertamente la más antigua. Ha sido precedida de un reconocimiento de Jesús como Mesías. Anteriormente aún, Jesús se ha presentado y ha sido considerado como profeta. Esta teología de Jesús-profeta tiene la probabilidad de ser la más primitiva de todas. La unción del Servidor, de que hablan Pedro y los primeros cristianos en Act. 4, 27, es secundaria respecto a la unción profética de Lc. 4, 18 y Act. 10, 38. Atestigua una síntesis que no ha sido realizada todavía en los evangelios. Teológicamente el relato del bautismo en Lc. 3, 21-22 es más arcaico que su recuerdo en el contexto litúrgico de Act. 4, 27. Esta síntesis teológica parece resultado de una interpretación de los hechos en dos etapas. La primera consistía en relacionar el tema de la unción (Is. 61, 1) con el del Servidor (Is. 42, 1). Así en Lc. 4, 18: misión profética del Servidor. La segunda, en relacionar Is. 42, 1 (el Servidor que enseña) e Is. 53 (el Servidor sufriente) [141].

Para Mc., como para Mt. y Lc., cualquier doctrina sobre Jesús recibe su impacto de su identidad actual: su filiación divina. Pero no plantea una teología de la encarnación o de la redención, aunque el lector pueda llegar a una profunda comprensión de Jesús y de su obra salvífica. Domina enteramente una perspectiva histórica del ministerio. El reclamo de Jesús a filiación divina, supuesto por el sanedrín como realidad importante del ministerio, no es asunto de Mc. Su posición es que esta doctrina, cuyo origen no especifica, aclara lo que no podía explicarse bien durante el ministerio público: el misterio de la actividad de Jesús y por

138. Cf. FEUILLET, RB 71 (1964), p. 327-328.
139. Disentimos de la opinión de CULLMANN, *Christologie, p.* 64-67 y 283.
140. Cf. MAURER, NTSt 14 (1968), p. 519.
141. Cf. de la POTTERIE, NRTh 80 (1958), p. 239-247.

lo tanto de su persona [142]. No es el objetivo de Marcos el darnos a conocer cómo Jesús llegó a la convicción de ser el Hijo de Dios [143]. Que el bautismo de Jesús le reveló a él que era el Mesías, es una tesis sofisticada. La tesis presupone que Jesús aceptó plenamente la designación de Mesías. Puede argüirse en cambio que Jesús nunca aceptó realmente el título de Mesías como una designación correcta o adecuada de su función, aunque no rehusara categóricamente el título. Además, la tesis es objetable porque es imposible, a partir de los relatos bíblicos, decir si el bautismo reveló algo a Jesús. La dificultad en establecer científicamente el carácter histórico de la teofanía es enorme. Finalmente, la tesis de una revelación a Jesús no corresponde a la intención de los relatos. La escena en Mc. no va dirigida a Jesús sino al lector cristiano de su evangelio. Está designada para decirle al comienzo del evangelio, y en base a la mayor autoridad, quién es Jesús: el Mesías, el Siervo de Yavé y el propio Hijo de Dios [144]. Lo mismo que Marcos no mostró interés por Juan Bautista, excepto como precursor del Mesías, no se interesa por los acontecimientos que está describiendo, excepto como prueba de la verdad que quiere trasmitir. No intenta decir qué efecto tuvieron estos acontecimientos sobre Jesús mismo. El significado que Marcos atribuyó al hecho era probablemente una explicación de cómo Jesús pudo haber sido proclamado Hijo por Dios mismo, sin ser sin embargo reconocido como tal por hombres durante el subsiguiente ministerio. Es parte de su teoría del secreto mesiánico. La voz declara que Jesús es el Hijo de Dios mesiánico. Marcos pudo haberla entendido como confirmación para sus lectores de lo que ya sería claro para éllos desde el v. 10: que Jesús era el agente mesiánico de Dios [145]. Es difícil tratar separadamente el relato de Marcos y la experiencia de Jesús [146].

La declaración divina en la tradición evangélica posterior

Mt. 3, 17 presenta casi el *logion* celeste como un *testimonium* escriturístico:

---

142. Cf. Ch. P. CEROKE, *The Divinity of Christ in the Gospels:* CBQ 24 (1962), p. 127-128.

143. Cf. SCHLATTER, *Markus,* p. 31.

144. Cf. R. E. BROWN, *How Much Did Jesus Know?— A Survey of the Biblical Evidence:* CBQ 29 (1967), p. 27-29.

145. Cf. D. E. NINEHAM, *Saint Mark,* The Pelican Gospel Commentaries, London 1963, p. 58-63.

146. Cf. TAYLOR, *o. c.,* p. 617-619, que busca dar este paso.

καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα,
Οὗτος ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

El paso a tercera persona de la declaración celeste es un rasgo propio al relato de Mt., que retoma la segunda voz celeste del relato ebionita. Se ha pensado que, al darle esta formulación, Mateo trasforma consciente la consagración mesiánica en una simple proclamación [147]. Tendríamos aquí un exponente de ese proceso del paso de la consagración mesiánica adopcionista del σύ al οὗτος de la proclamación mesiánica [148]. Ya hemos tocado esta temática. Vemos más bien en el paso al οὗτος una composición típicamente mateana. La declaración celeste es para Mateo una confirmación, la más autorizada, de un motivo clave en su evangelio: Jesús es el prenunciado por las Escrituras. En la segunda parte del dicho busca armonizar más la voz celeste con el testimonio divino del A. T. (Is. 42, 1). La redacción de Mateo ha dado al relato teofánico una coloración propia con su versión de las palabras celestes como cita implícita de Is. 42, 1. Es acaso la punta de toda la perícopa de Mt. 3, 13-17. La concretización del cumplimiento de la justicia de Mt. 3, 15 como una realización de las Escrituras. Mateo elabora más adelante (Mt. 12, 17-21) la cita de Is. 42, 1-4 como si siguiese pensando en el logion bautismal. El bautismo de Jesús significaría para él la proclamación del Mesías como Servidor de Dios, insistiendo simplemente sobre la humildad y mansedumbre del Siervo [149].

Hay quienes creen hallar una conexión fuerte entre el tema de Israel como Hijo de Dios en el A. T. y la filiación de Jesús. Mt. 2, 15 (con su cita de Os. 11, 1) ofrece una clave significativa para esta interpretación. Os. 11, 1 parece reflejar una tradición más antigua preservada en Ex. 4, 22-23. Traducido literalmente del hebreo: ὁ υἱός μου ὁ πρωτότοκός μου Ἰσραήλ (ἐστιν), más próximo a Mt. 3, 17 que los LXX. Se seguiría que la voz del cielo, en su nivel más fundamental de significado, se entendía que aplicaba a Jesús personalmente la antigua obra de Yavé respecto a Israel [150]. Opinamos que la interpretación midráshica cristiana de Os. 11, 1 (y acaso de Ex. 4, 22-23) ha incidido en la tradición mateana. Sin embargo la voz celeste en Mt. 3, 17 no basta para probar que Mateo la haya tenido en cuenta también aquí.

147. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 270.
148. Cf. BRAUN, ZThK 50 (1953), p. 41.
149. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 204-207.
150. Cf. BRETSCHER, JBL 87 (1968), p. 305-306.

La voz celeste en el textus receptus de Lc. 3, 22bc sigue de cerca el texto de Mc. 1, 11:

καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι,
Σὺ εἶ ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Sin embargo: D it Ju (Cl) Or sustituyen esa declaración por una cita implícita del Sal. 2, 7.

Υἱός μου εἶ σύ, Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε

En estas condiciones la unción en el bautismo sería una unción regia. La lectura del Sal. 2, 7, utilizado en el N. T. para la inauguración del triunfo real de Jesús en el momento de su glorificación, no puede ser considerada primitiva (respecto a la tradición). No quiere decir esto que el verdadero texto de Lc. 3, 22 sea el "oriental"[151]. Tras el relato lucano de la Infancia, la idea de generación divina introduce admirablemente la genealogía de Cristo, que sigue en Lc. 3, 23-38. Es una lección probable, porque armoniza con la genealogía y vincula encarnación, bautismo y resurrección, en relaciones íntimas con la filiación divina de Cristo. Pero aunque pueda ser auténtica queda excluido que pueda representar el tono original de la declaración celeste[152]. Es Lucas quien ha reemplazado el logion celeste de Mc. por una cita del Sal. 2, 7. El mismo Jesús, que en su resurrección es nombrado Hijo de Dios, Mesías glorificado[153], debe ser reconocido como tal ya en su carrera terrestre[154]. Lucas ha reconocido la alusión al salmo en la primera parte. Le ha interesado más que la segunda. Ha optado por explicitar la primera con un *testimonium* más completo. La ampliación de los testimonia, que encuentra citados en sus fuentes, es ocasionalmente una de las características de la composición lucana[155]. Es desacertado juzgar la lección occidental como procedente de la tradición manuscrita barbarizada en D; pero tampoco hay por qué considerar esta forma del texto como antigua y precanónica[156].

En la lectura de Lc. 3, 22 todos los eclesiásticos preorigenianos han seguido (a diferencia de los grandes códices) a D y a la tradición representada por la versión vetus latina de los códices de

151. Diferimos de la POTTERIE, NRTh 80 (1958), p. 235.
152. Cf. FEUILLET, RB 71 (1964), p. 334.
153. Cf. Act. 2, 33-36; 4, 24-30.
154. Cf. SABBE, *a. c.*, p. 209-211.
155. Cf. Lc. 3, 4-5. 34-38; 4, 18-19; Act. 2, 17-21 etc.
156. Contra la opinión de DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 233, n. 1.

Vercelli y de Verona. Los primeros en aceptar la lectura hoy generalmente admitida han sido los heterodoxos [157].

Jn. omite la voz celeste. Si los otros evangelistas dieron a entender con ella la profesión de fe en la filiación divina de Jesús, él la expresa mediante el testimonio del Bautista tras su visión de la teofanía (Jn. 1, 34). A los ojos del evangelista la teofanía es puramente declaratoria [158].

La declaración celeste en otros relatos

Como en otros textos, también en su doble presentación de la voz divina el Evangelio de los Ebionitas fusiona, dentro de su orientación peculiar, la fraseología de la tradición sinóptica [159]:

καὶ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα·
σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα,
καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Los ebionitas niegan la divinidad de Jesús antes del bautismo. Las palabras del cielo notifican a Jesús, no a los hombres, lo que entonces se cumple en él. Sólo a partir de la venida del Espíritu comienza a ser Hijo de Dios [160].

El autor del apócrifo compone variaciones sobre el tema de Mt. 3, 14-15. No hay que excluir que haya tenido algún acceso a la tradición juanina. El fenómeno luminoso, que sigue a la primera voz, suscita el interrogante del Bautista. La segunda voz se dirige ya a éste [161]:

καὶ πάλιν φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ πρὸς αὐτόν·
οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐφ' ὃν ηὐδόκησα

Las combinaciones del apócrifo ratifican la antigüedad de la lectura occidental de Lc. 3, 22. A pesar de su teología adopcionista no tiene inconveniente en recurrir también a la fórmula declarativa en tercera persona. El desarrollo dramático pide ya sólo una declaración. Este documento es el primero que nos atestigua un paso desde la consagración mesiánica a la mera proclamación.

157. Cf. ORBE, *unción*, p. 275.
158. Cf. BRAUN, *Jean le Théologien* III, p. 69.
159. EPIPHANIUS, *Panarion* XXX 13, 7 — GCS I 350, 16-17.
160. Cf. ORBE, *unción*, p. 278.
161. Cf. EPIPHANIUS, *ibid.*. I 351, 2-3.

En el Evangelio de los Hebreos, la voz celeste queda reemplazada por palabras del mismo Espíritu Santo[162]:

> et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.

El autor urge la permanencia definitiva del Espíritu en Jesús, por contraste con su habitación transitoria entre los demás. El Espíritu no pudo descansar entre los profetas del A. T. Aun después de ungidos con él, habían faltado. El Espíritu esperaba a Jesús en todos los profetas, para derramársele por entero y descansar definitivamente en él[163].

San Justino cita dos veces la declaración celeste. Su texto corresponde en ambas al Sal. 2, 7 y la lectura occidental de Lc. 3, 22. En la primera ocasión explicita la cita escriturística[164]:

> y juntamente vino del cielo una voz, la misma que fue dicha por medio de David, cuando en persona del mismo Padre dice lo que éste había de decir a Cristo: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy.* El Padre llama nacimiento de su Hijo al momento en que su conocimiento iba a llegar a los hombres.

O este episodio lo recibe Justino de una tradición catequética influenciada por la de Lucas o es él mismo apologista quien elige la versión de Lc. Es probable esto último. Justino debía de conocer la objección adopcionista, promovida por los gnósticos como Cerinto y por los ebionitas. No disimula el texto, sino que cuida de darle otra interpretación. Acepta referir el nacimiento divino de Jesús al momento del bautismo en Espíritu; pero explica de qué se trata. No es porque comience Jesús a nacer entonces del Padre, sino a darse a conocer como tal ante los hombres. Podríamos decir que acepta se llame adopción a la simple proclamación. La cristología de Justino contradice, sin temor a los términos, el sentido adopcionista dado al episodio por ebionitas y gnósticos.

En la segunda ocasión, alude al episodio meramente como introducción a un relato de la tentación[165]:

---

162. Cf. HIERONYMUS, *In Esaiam* IV, XI 1/3 — CCh 73, 148, 54-56.
163. Cf. ORBE, *unción*, p. 267-268.
164. *Dial.* 88, 8. Cf. Ruiz Bueno, p. 462.
165. *Dial.* 103, 6. Cf. Ruiz Bueno, p. 484.

Y fue así que, apenas Jesús salió del Jordán y se había oído la voz que le decía: *Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy,*

Llama la atención esta insistencia en el tenor lucano de la voz celeste. Puede deberse a un fenómeno corriente. La influencia de la temática planteada por los herejes en los mismos dedicados a refutar sus interpretaciones.

Carácter literario e histórico de la escena bautismal

Los métodos modernos de exégesis nos han permitido superar una visión ingenua, hagiográfica y concordista de los episodios evangélicos. Han mostrado con estupendo relieve lo que significa el aporte de la mentalidad histórico-religiosa antigua y la distinción que hay que hacer entre lo que puede ser propio de la tradición de Jesús, lo que puede reflejar la predicación, culto y vida de las comunidades primitivas, y la contribución teológica de cada evangelista. Los Padres antiguos subrayaban la riqueza del Evangelio cuadriforme, para una penetración mayor en el misterio. Los nuevos métodos nos permitirían ponderar el enriquecimiento por el Evangelio "pluriforme". El tributo, que ha habido que pagar por estas ganancias, ha sido el unilateralismo de ciertas interpretaciones, responsables de la brecha exegética entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Según Dibelius, no es creíble que el origen del entero relato se retrotraiga a una narración de Jesús sobre su vivencia en el bautismo; pues entonces se habría conservado la perícopa como palabras de Jesús. Entendiéndolo adopcionísticamente, se plantea la cuestión de por qué se trasladó la adopción al bautismo. Quiere responderla a partir de la tradición misma. El bautismo de Juan valía como comienzo del mensaje salvífico (Mc. 1, 1) tanto como de la actividad de Jesús (Act. 1, 22; 10, 37). Configuraba así el término más tardío para la recepción del Espíritu; y también el término más temprano, porque la tradición antigua no conocía en absoluto una etapa todavía más temprana de la vida de Jesús. Pero sin duda el milagro, mediante la vinculación con el suceso histórico del bautismo, es sacado de la esfera puramente mítica e integrado en una zona medio terrenal. Así el relato entero es más leyenda que mito [166]. Bultmann, sin discutir que el bautismo de Jesús por Juan sea histórico, califica también este relato como

166. Cf. DIBELIUS, *Formgeschichte,* p. 273-274.

leyenda: El momento de lo maravilloso le es esencial y claro el carácter edificante. Se estaría inclinado a calificar la leyenda como biográfica, pues narra sobre la persona de Jesús. No se debe sicologizar y tratarla como una historia de vocación, de las que se diferencia característicamente. No se dice nada sobre la situación interna de Jesús y falta la palabra de encargo al llamado y toda respuesta suya. Ni se habla de la vocación propia de Jesús, la predicación de penitencia y salvación, sino de su mesianismo o filiación divina, que no se puede calificar como vocación. La leyenda cuenta la consagración de Jesús como Mesías. No es biográfica, sino una leyenda de fe [167]. Conzelmann retoma la tesis de Dibelius. El suceso relatado no puede entenderse como histórico. El texto no contiene ninguna huella que aluda a una visión. Además, debería de haberlo narrado el mismo Jesús, pero entonces hubiera tomado la forma de un logion de Jesús [168].

Es cierto que los lectores cristianos del evangelio son considerados como los receptores privilegiados de la revelación. Se les ha dado a conocer que los acontecimientos pre-pascuales eran plenamente mesiánicos [169]. Mc. 4, 22 y, sobre todo, Mc. 9, 9 son una clave importante de la perspectiva de Marcos sobre el proceso de revelación. También están en situación privilegiada respecto a la revelación, los discípulos antes de Pascua. Pero, aunque se les dio revelación especial, la recibieron imperfectamente. Cada capítulo, del 4 al 10 (con excepción del 5), y el 14, contribuyen algo a la descripción de su ceguera. Se les da revelación, que no se concede a los de fuera, pero en el período pre-pascual su capacidad receptora era restringida [170]. La comunidad, en cuanto narra esta historia, quiere expresar su confesión de creyente, sea conforme a un relato de Jesús, sea conforme al modelo del A. T. [171]. Teniendo en cuenta la convergencia de las tradiciones, lo más probable es que la formulación se retrotraiga a una combinación escriturística, elaborada en la comunidad, que ha querido reflejar una vivencia de Jesús. Tuvo que ser el mismo Señor quien atribuyó esa importancia a un bautismo del que los primeros cristianos habrían prescindido con mucho desahogo.

La redacción evangélica, aun primitiva, fue escrita con una finalidad kerygmática. El bautismo de Jesús poseía a los ojos de los evangelistas una dimensión trascendente. Para subrayar este

167. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 263-264.
168. Cf. CONZELMANN, *Grundriss*, p. 148.
169. Cf. Mc. 1, 1. 11; 2, 10-11; 12, 10-11; 13, 14.
170. Cf. BOOBYER, NTSt 6 (1960), p. 228-229.
171. Cf. SCHWEIZER, *Markus*, p. 18-20.

significado, disponían de un medio de expresión apropiado: el género literario de teofanía o de revelación apocalíptica [172].

Literariamente el acontecimiento epifánico parece un midrash, que recoge expresiones del A. T. y rasgos apocalípticos para proclamar la fe en Cristo: Hijo de Dios y por lo tanto Mesías en un sentido excelso reconocido por la fe postpascual. Un Mesías cuyo destino había sido realizar la misión profética y propiciatoria del Siervo de Yavé. El que la construcción literaria se sitúe precisamente en esta ocasión, cuando queda aún por delante el episodio desconcertante de la tentación, nos muestra que la tradición evangélica se veía unánimemente forzada a situar el episodio a raíz del bautismo.

Sólo una experiencia excepcional de Jesús en esta ocasión justifica que la tradición se haya aferrado al hecho, también desconcertante, del bautismo en el Jordán. Debió ser Jesús mismo quien dio a conocer a sus discípulos algún eco de la conciencia de relación con su Padre, tal como se vio a sí mismo al salir del Jordán. Acaso Jesús se supo Hijo del Padre y bajo la moción del Espíritu, encaminado a su carrera de Siervo, con una plenitud e intensidad que desbordaba lo experimentado anteriormente en su propia maduración humana de *Christus viator*. Es posible que Jesús hubiera optado por someterse al bautismo de conversión en virtud de su misma conciencia mesiánica, y, al recibirlo, experimentara una prenda sobrenatural del beneplácito del Padre, que le confirmó en esa orientación. Las tradiciones marcana y juanina concuerdan en que a partir de entonces se sintió más bajo la acción del Espíritu. Mc. y Mt. sitúan ahí la inauguración de la actividad mesiánica; Lc., en particular, las circunstancias de la unción profética. Tiene suma probabilidad la conjetura de que tuvo que ser un acontecimiento sobrenatural el que impulsó a Jesús a iniciar su ministerio, cuando llevaba tantos años siendo uno más del pueblo y acababa de someterse a un rito para el pueblo.

En este relato la tradición más primitiva nos llevaría a una confidencia personal de Jesús (o del Bautista, si nos atenemos a la tradición juanina) [173]. No cabe duda de que no todas las expre-

172. SABBE, *a. c.*, p. 193-194, recoge la sugerencia de Daube, que ve en ἀναβαίνειν una alusión al paso del Jordán: el relato del bautismo incluye acaso un midrash cristiano sobre Jos. 3-4 (cf. 1 Cor. 10, 1-13). Jesús sube como el Mesías al país. La teofanía aclararía más este aspecto. Opinamos que un midrash de este tipo habría dejado mayor huella.

173. Cabría también explicarlo como deducción teológica de la comunidad, que se pregunta cómo el Bautista pudo llegar a dar un cierto testimonio sobre la mesianidad de Jesús. Pero en este caso el conjunto de la tradición habría subrayado el testimonio de Juan, al estilo del IV evangelio.

siones de Jesús fraguaron en forma de logion. El conjunto de la tradición nos permite vislumbrar algo del alcance de esa experiencia de Jesús, pero no percibimos los detalles.

Habría que atribuir a la fe y predicación de las comunidades primitivas, no tanto la conclusión doctrinal del relato como sus elementos midráshicos. Los demás matices propios a cada evangelista corresponden en parte a una temática ya tradicional (p. e. el ministerio de Jesús como enseñanza profética según Lucas) y en parte a sus intereses redaccionales.

* * *

Jesús se introduce en el movimiento del Bautista. Lo reconoce como profeta enviado de Dios. Pero no se mantuvo adherido al círculo de discípulos del Bautista. Tras la experiencia de su propio bautismo, comenzó pronto su actividad personal. Jesús se había incluído en el "pueblo preparado", en cuanto que se había sometido al bautismo. Luego colabora indirectamente en la obra del Bautista, al llamar a conversión y proseguir un tiempo, por medio de sus discípulos, la actividad bautismal.

El hecho del bautismo de Jesús no pudo ser fraguado por la comunidad primitiva, porque resultaba desconcertante para ésta. Ya Mateo busca una explicación de la aparente inferioridad de Jesús en este episodio: Jesús, a pesar de los escrúpulos de Juan, se hizo bautizar como reconocimiento de la intervención salvífica de Dios por medio de sus profetas y últimamente de Juan. Además, como gesto de identificación con el verdadero Israel de los que se convierten a Dios. Es un acto de sumisión a la voluntad de Dios, que quiere que Jesús, a través del rito del Bautista, se haga solidario con los pecadores. Comienza a cumplir su propia misión, identificándose con el Israel pecador, que se convierte para la realización de la justicia. Es el comienzo de un camino, en el que siempre estará junto a los pecadores, para acabar muriendo por éllos. Inaugura una actitud que es la propia de todo su ministerio, no sólo la de la Pasión. Estas perspectivas han podido influir en grado diverso en la tradición que acaba por fraguar en el relato mateano.

Sin embargo, lo principal para Mt., como para Mc. y el resto de la tradición evangélica, en el acontecimiento del bautismo, es la epifanía celeste. Lc. destaca el hecho como mera ocasión para la teofanía. Para el IV evangelio, toda la actividad bautismal de Juan no tenía otra razón de ser que dar ocasión a que Je-

sús fuese manifestado a Israel: por medio de Juan, testigo de la epifanía y su intérprete a la luz de la revelación divina.

El evangelio de los Ebionitas recoge la temática de los canónicos y aporta una variación sobre Mt. 3, 14-15. El cumplimiento se refiere a los designios de Dios y no a determinadas observancias. En el Evg. de los Hebreos y en Kerygma Pauli aparece planteado el problema de la impecabilidad de Jesús. Recusan el criterio neotestamentario y eclesiástico, en cuanto que presentan a un Jesús capaz de pecado. Esto demuestra que la impecabilidad de Jesús tardó en ser cuestionada en círculos cristianos. El problema, planteado antes por el hecho del bautismo, había sido el de la subordinación del Señor al precursor.

La narración marcana de la teofanía bautismal es una epifanía para los lectores del evangelio. Interpreta lo que narra como un acontecimiento objetivo: la primera epifanía de este Hijo de Dios, que es el Mesías, destinado a realizar la función del Servidor sufriente. Se hace visible el don del Espíritu, para que se pueda reconocer que éste es el Mesías. El fin primero de la escena es manifestar al Mesías, que aparece para inaugurar su misión. La perícopa siguiente muestra que Marcos entiende también que Jesús ha recibido aquí el impulso definitivo para su actuación mesiánica. Es muy difícil remontarse del texto marcano a la experiencia humana de Jesús. Puede conjeturarse que Jesús, que acababa de someterse a un rito de identificación con los pecadores en su retorno a Dios, experimentó la ratificación divina y el impulso para proseguir ese su camino.

Es evidente que tampoco Mt. y Lc. han podido pensar en la teofanía bautismal como una consagración o investidura mesiánica en sentido adopcionista. Lo excluyen sus respectivos evangelios de la Infancia. Por otra parte Lucas (que en 3, 22 no tiene inconveniente en dar al logion celeste la forma que se prestaría más a una interpretación adopcionista: texto occidental) es quien conjuga la presentación de Jesús, portador del Espíritu mesiánico, con la recepción en el bautismo del Espíritu profético. Subraya que la teofanía significa para Jesús la inauguración de su ministerio. Jesús actúa como el Profeta escatológico, y lo es, en cuanto portador del Espíritu mesiánico. Jn. en cambio reduce la teofanía a un acontecimiento declaratorio para el Bautista, quien, por revelación divina, identifica por ella a Jesús como Hijo de Dios y da su testimonio. En el estadio original de la tradición juanina (como en la de Mc., que aquí parece base de los otros dos sinópticos), parece que se destacaba la acción impulsora del

Espíritu en la conciencia humana de Jesús a partir del momento del Bautismo.

Probablemente en la primera mitad del siglo II, se incrustó en la tradición catequética la leyenda apócrifa de un fenómeno luminoso, paralelo a la epifanía. Ha dejado huella en Evg. Ebion., Justino y una variante itala a Mt. 3, 15. San Justino insiste en que todo el acontecimiento tiene más relación con la economía salvífica que con la cristología.

La declaración celeste implica que, como Hijo de Dios, Jesús es el Mesías, y su tarea la del Siervo. El logion original debía tener un cierto carácter midráshico, con alusiones escriturísticas pronto reconocidas. Ya en Mc. se trasluce un proceso de interpretación, en la dirección del Sal. 2, 7; desarrollo consumado en la lectura occidental de Lc. 3, 22, que parece ser la auténtica, aunque no refleje el tenor original del logion. Mt. ha explicitado su alcance de testimonium, marcando más la coincidencia de la segunda parte con el texto de Is. 42, 1. Esta selección de textos responde a una comprensión postpascual de la persona y función de Cristo. Constituyen un acierto extraordinario como explicación del acontecimiento epifánico en aquella situación de Jesús. Es muy posible que el Señor tuviera presente esas perspectivas en el momento del suceso. Se puede conjeturar que responden al alcance de su vivencia y que, a través de un relato personal, llegó a la predicación apostólica el significado fundamental de la teofanía, produciendo a la larga la selección midráshica.

CAPÍTULO VI

LAS TENTACIONES EN EL DESIERTO

En Mc. 1, 12 la vinculación καὶ εὐθὺς mira atrás, a la escena del bautismo, y es tan estrecha que acaso se pueda considerar una sola perícopa la del bautismo y tentación [1]. No en la tradición original, pero sí en la mente del evangelista. Bautismo y tentación constituyen casi por sí solos una especie de prefacio al entero evangelio [2].

La conexión entre bautismo y tentación es sin embargo secundaria [3]. La posición de palabras es distinta de la que se encuentra en Mc. 1, 1-8 y 1, 9-11. La sección de Mc. 1, 12-13 parece mostrar un ritmo propio de frases [4]. Todo indica que se trata de un fragmento de tradición de origen diferente. A las diferencias lingüísticas se añaden diferencias de contenido. Aquí es el desierto la morada de Satán. La vinculación de estos fragmentos de tradición queda bajo la idea: El Elegido por Dios es probado. Un motivo que encontramos en otras partes. El hecho de que a la entrada en escena de Jesús haya precedido un tiempo de silencio, tras el bautismo, debe ser histórico. El significado de ese tiempo, lo describe de nuevo la corta narración con representaciones apocalípticas [5].

Hay serias objecciones contra la opinión de que la breve historia marcana de la tentación (1, 12-13) habría sido originalmente

1. Cf. SCHMIDT, *Rahmen*, p. 31.
2. Cf. A. FEUILLET, *L'épisode de la Tentation d'après l'Évangile sélon Saint Marc (1, 12-13)*: EstBibl 19 (1960), p. 68.
3. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 270.
4. LOHMEYER, *Markus*, p. 26.
5. Cf. GRUNDMANN, *Markus*, p. 34-35.

la introducción a un documento que desarrollaba el tema de la actividad de Jesús como conquistador de los demonios (Mc. 1, 21-39, y 3, 20-30) [6]. Las conexiones temáticas entre episodios distintos son un fundamento demasiado frágil para conjeturar fuentes documentales diversas y bien precisadas.

1

LA NARRACION DE MARCOS

Las alusiones de Mc. sobre unas tentaciones de Jesús en el desierto pueden ser sólo consideradas como reliquia de una descripción más detallada de la lucha entre el Mesías y Satán, en que el πειραζόμενος y el μετὰ τῶν θηρίων eran sin más comprensibles [7]. Muchos exegetas piensan que, a pesar de su brevedad, la noticia de Mc. es primitiva e independiente; pero es demasiado esquemática y le falta claridad. Cierto que el relato marcano conserva rasgos que parecen primitivos [8], pero se explica mejor en la hipótesis de la abreviación. Como si Marcos, conociendo un relato mucho más desarrollado de la Tentación, del tipo del que nos han conservado Mt. y Lc., lo hubiese abreviado voluntariamente. Entenderíamos aún la abreviación de uno de estos relatos: Marcos pudo estimar que la discusión bíblica entre Jesús y Satanás, y las circunstancias extrañas de las dos últimas tentaciones, podían desorientar a sus lectores de origen pagano y debilitar su propia proclamación de la trascendencia de Cristo [9]. La historia está mucho más explícita en la fuente común a Mt. y Lc., que han retomado esa descripción, añadiendo quizás detalles de Mc. Probablemente la comunidad de Marcos conocía también una narración detallada; pero él está sólo interesado en la victoria de Jesús sobre el diablo. Esta muestra una vez más que lo que sucede en la vida de Jesús no es meramente suceso humano terrestre, sino la lucha de Dios mismo con Satán [10]. El procedimiento de Marcos es tanto más visible cuanto que su v. 12, en estilo directo y

6. Cf. W. L. Knox, *The sources of the synoptic Gospels, I. St. Mark,* Cambridge 1953, p. 32-34.
7. Cf. Klostermann, *Markus,* p. 11.
8. p. e. la construcción paratáxica, ἐκβάλλει, Σατανας, la repetición ἐν τῇ ἐρήμῳ y sobre todo la mención de las fieras.
9. Cf. Feuillet, EstBibl 19 (1960), p. 71-73.
10. Cf. Schweizer, *Markus,* p. 22.

rápido, con su verbo en presente, parece anunciar un relato detallado; mientras que el v. 13, con su estilo pasado y sus verbos en imperfecto, se limita a evocar la condición del Hijo de Dios en el desierto. Sin embargo, no podemos probar que lo que Mc. 1, 12-13 resume en algunas palabras, sea el mismo relato de la tentación de Mt. 4, 1-11 y Lc. 4, 1-13 [11]. Lo que vemos como más probable es que conociese la narración en una forma más detallada. No que estuviese familiarizado sólo con el hecho de la tentación, como parte de la tradición catequética de la Iglesia [12].

El texto de Mc. 1, 12-13

La introducción marcana puede evocar datos de Deut. 8, 2-4 y 8, 15. El Sal. 90(91), 13 podría darnos la clave de la noticia sobre las fieras. Está claro que, al nivel de la redacción de Mc., la alusión no se comprende. Las alusiones no son válidas sino a un nivel anterior de la tradición. Marcos no ha conservado sino algunos elementos de un relato más desarrollado [13].

1[12] Καὶ εὐθὺς τὸ Πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.
1[13] καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

El códice D muestra la asimilación del marcano τὸ πνεῦμα al estilo lucano, o más bien a la terminología eclesiástica, añadiendo τὸ Ἅγιον. Un corrector esquivó la repetición de la referencia al desierto, sustituyéndola por ἐκεῖ (K λ al sy^{s}). Otros escribas posteriores han mezclado los dos textos: ἐκεῖ ἐν τῇ ἐρήμῳ (ℵ W 565 700 al sy^{p}) [14]. En un intento de armonización con Mt. 4, 2 se interpoló en parte de la trasmisión textual καὶ τεσσεράκοντα νύκτας (L 33 lat Eus; e invirtiendo el orden de las palabras: M φ). Σατανᾶ cede el puesto a διαβόλου en θ pc : acaso por acomodación al uso más corriente. En A 33 al, el término "los ángeles' ha quedado suprimido. El corrector, en quien se originó esta variante, ha querido entender que fueron las fieras las que le sirvieron.

11. Disentimos en esto último de MASSON, *o. c.*, p. 14.
12. Diferimos aquí de TAYLOR, *Mark*, p. 162-163.
13. Cf. J. DUPONT, *L'Arrière-fond Biblique du Récit des Tentations de Jésus:* NTSt 3 (1957), p. 293-295.
14. Cf. LINTON, *a. c.*, p. 323.

El relato esquemático de Mc. no debe ser considerado como el punto de partida de una tradición, que se amplifica luego en Mt. y Lc., sino como el residuo de una tradición más desarrollada [15].

Jesús empujado por el Espíritu al desierto

El verbo ἐκβάλλειν es usado en Mc. 1, 34 aplicándolo al poder ejercido por Cristo sobre los demonios. La traducción: "arrojar" es acaso muy fuerte en este contexto [16]. A lo más, la palabra denota aquí una presión sobre el espíritu, no un poder irresistible [17]. La soberanía de Dios irrumpe en la historia con el objetivo de preparar un fin al presente "eon malo", para que pueda comenzar el "eon venidero". El Espíritu del Reino de Dios, incorporado en Jesús, se lanza a la lucha. Se trata de una aniquilación del demonio, lo que constituye una parte esencial de la expectación escatológica. Toda la introducción de Mc. tiene el objetivo de describir el acto de apertura de la historia escatológica y sin duda también el relato del bautismo y tentación de Jesús. "Espíritu" es uno de los elementos vinculatorios de las secciones (Mc. 1, 8. 10. 12). El concepto del Espíritu de A. T. y del judaísmo saca a primer plano el momento de la fuerza, matiz aún vivo en Mc., como muestra 1, 12 y 3, 27-30. No hay duda de que Marcos no entiende simplemente su historia como una revelación de verdades más altas en espacio histórico, ni como un mero entrar del Mesías en la historia, sino más bien como una lucha de poderes cósmicos, que se desarrolla en el plano de la historia. Los poderes demoníacos, a quienes estaba sometido el proceso histórico, son ahora decisivamente atacados y derrotados por Dios [18]. El reino escatológico trascendente, con sus fuerzas y bienes, irrumpe en este mundo dominado por Satán. El Reino aparece y se muestra activo (con sus fuerzas de Dios), donde Jesús está, habla y obra. En su persona se cumple la irrupción e ingreso de la voluntad de soberanía de Dios en el mundo dominado por Satán [19]. Es Jesús, como portador del Espíritu, quien tiene el poder de sobrepujar al Adversario [20].

---

15. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 298-299.
16. Cf. MC. 1, 43; Mt. 9, 38; Jn. 10, 4.
17. Cf. SWETE, *Mark*, p. 10-11.
18. Cf. ROBINSON, *Geschichtsverständnis*, p. 26-29.
19. Cf. F. W. MAIER, *Jesus - Lehrer der Gottesherrschaft*, Würzburg 1965, p. 85-86.
20. Cf. SEITZ, JBL 82 (1963), p. 205-206.

En el material bíblico y apocalíptico la subyugación de los poderes demoníacos es entendida como parte necesaria de la preparación del régimen de Dios sobre su creación. En cambio los relatos rabínicos de milagros o exorcismos no tienen tal alcance escatológico [21]. La opinión de que Mc. construye la historia de la tentación con un sentido escatológico, parece recibir marcada confirmación en Mc. 1, 14-15. Además, se creía comúnmente entre los judíos que la inauguración triunfante de la era mesiánica sería precedida de inmediato por un conflicto supremo con las fuerzas del mal. Cuando se lee Mc. 1, 12-13 a la luz de esta expectación común, la tentación parece poseer un significado escatológico, como el preludio requerido al anuncio del Señor [22]. Tengamos presente que, ya antes de Marcos, la cuestión apocalíptica, a quien pertenece la soberanía del mundo, está tras la teología de la resurección del apóstol S. Pablo, como tras su parenesis. La apocalíptica funda la figura peculiar de la antropología paulina. La vida del hombre es objeto de la contraposición entre Dios y los poderes de este mundo. No es otra cosa que la proyección de la relación de la soberanía de Cristo al sometimiento de todos los poderes cósmicos en la vida del cristiano [23]. La Apocalíptica ve los demonios en diversas categorías, que obedecen a un jefe. Su intención es ejercer dominio sobre los justos para apartarlos de Dios. Se prevé una intervención salvífica divina en dos fases, con un tiempo intermedio en que prosigue la hostilidad satánica. La misma concepción queda en el trasfondo del mensaje evangélico. Jesús ve realizarse la derrota de Satán ligada al advenimiento del Reino. Su victoria no ha llegado todavía a término, en espera de la culminación escatológica [24].

Jesús también hizo de la existencia de los demonios y de su derrocamiento final, la base de su intervención radical [25]. Sólo en Mc. se entiende la entera vida de Jesús, incluída la actividad del Bautista, escatológicamente, como camino por el desierto, en el sentido de una lucha cósmica con Satán, que Jesús resiste victorioso. Sólo en Mc. es subrayada esta concepción, a partir de su

---

21. Cf. H. C. Kee, *The Terminology of Mark's Exorcism Stories:* NTSt 14 (1968), p. 238-240.

22. Cf. Burkill, *Mysterious,* p. 21-23.

23. Cf. Käsemann, ZThK 59 (1962), p. 282-283.

24. Cf. R. Trevijano, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef. 6, 11-17 hasta Orígenes,* Victoriensia 28, Vitoria 1968, p. 24-35.

25. Cf. S. Eitrem, *Some notes on the demonology in the New Testament,* Symbolae Osloenses Fasc. Sup. 20, Oslo 1966², p. 3.

comprensión de la cruz, en la forma de un camino de pasión que conduce a la gloria [26].

La tentación de Cristo en el desierto no ha tenido en la predicación primitiva el mismo puesto que su bautismo. No la menciona ningún discurso de Act., y Mc. muy brevemente. Pero es central en la existencia de Jesús, tal como la han comprendido los evangelistas. Constituye una especie de prólogo en el mundo invisible de lo que va a desarrollarse sobre la tierra: la instauración por Jesús del Reino de Dios sobre las ruinas del imperio del Mal. La tentación se vincula del modo más íntimo al conjunto del ministerio público de Jesús, del que constituye el preámbulo necesario [27].

Jesús en el desierto

La permanencia de Jesús en el desierto, junto con las tentaciones (no tres actos, sino acosos permanentes de Satán), configuran el contenido del relato marcano. El sumario es tan denso y elusivo en sus alusiones, que no vemos que Marcos haya querido describir, conforme a las leyes de la biografía de los santos legendarios, una etapa en la vida de Jesús [28].

En Mc. 1, 35 Jesús sale mucho antes de amanecer, retirándose a un "lugar desierto". Allí oraba. En este texto de redacción marcana ya no se trata del "desierto" de realización profética, en que se movía Juan (Mc. 1, 3-4), ni del "desierto" de pruebas en que moró Jesús (Mc. 1, 12-13), acaso como nuevo Israel. Es meramente un lugar retirado: el desierto de la soledad para el encuentro con Dios. Este contraste corrobora que las menciones anteriores del desierto no son redaccionales, sino que pertenecen a la tradición premarcana. En estas menciones resuenan ecos de la historia salvífica.

La narración de la permanencia de Israel en el desierto ocupa amplias porciones del A. T. En esta área son dados elementos básicos de la apertura de Yavé a su pueblo. En tiempo de los profetas del s. VIII, los temas del éxodo de Egipto y las peregrinaciones en el desierto, habían pasado ya a ser una unidad indisoluble. Se encuentran pasajes [29], que parecen indicar que el período del desierto fue la fase decisiva en la historia primera de Israel [30].

26. Cf. J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, p. 194.
27. Cf. FEUILLET, EstBibl 19 (1960), p. 49-52.
28. Disentimos de DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 129, n. 1.
29. Cf. Os. 9, 10; Jer. 31, 2; Ez. 16, 8; Deut. 32, 10.
30. Cf. MAUSER, *o. c.*, p. 15-17.

Creemos que en la tradición de Jesús hay que distinguir entre los lugares desiertos, en que nada separa de Dios, y el desierto de que habla la tradición a raíz del bautismo. Los primeros los busca Jesús cuando quiere apartarse de la multitud [31] o dar descanso a sus discípulos (Mc. 6, 31). Por ahí también le buscan las masas (Mc. 8, 4). Es allí donde busca preferentemente el silencio de la oración (Mc. 1, 35; Lc. 5, 16). En Mc. 1, 12-13 nada indica que se trate de un tiempo de conversación solitaria con Dios, que el tentador haya tratado de estorbar [32].

A primera vista el desierto es el lugar temible del enfrentamiento con el adversario, en la mayor soledad y abandono humano. En el estado actual del texto, vemos a Jesús lejos de la sociedad de los hombres, en una soledad que turba sólo el paso de algún animal salvaje, unas veces indiferente, otras hostil, colocado en contacto con el mundo de los espíritus. Satán le tienta para hacerle decaer de su rango y desviarle de su misión. En compensación los ángeles le sirven de diversas maneras [33]. Llama la atención con todo, en la estructura del relato, el puesto de las fieras: entre Satanás, que tentaba a Jesús y los ángeles, que le servían. Si la mención de las fieras pretendiese describir simplemente la soledad y sus peligros [34], sería de esperar que la alusión antecediese a la de las tentaciones satánicas. Por otra parte, los intentos por ver en esa frase restos de un relato de lucha divina mitológica, o una referencia al retorno al tiempo paradisíaco, se sobreponen al texto con una carga indebida [35]. Es posible que el recuerdo de las fieras sea un residuo midráshico, reminiscencia del Sal. 90(91), 13; en la misma línea que Test. Neftalí 8 [36]. No hay por qué recurrir a una vinculación tipológica con Apoc. Mos. 24 (dominio del hombre sobre los animales antes del pecado). El motivo del dominio del hombre sobre los animales está expresado en Gen. 1, 28; pero nunca se habla de que lo haya perdido por el pecado, aunque sí se constata una cierta enemistad [37], que será sobrepujada en el tiempo mesiánico. Si la comunidad de Jesús con los animales se entiende sobre el trasfondo de representaciones veterotestamentarias respecto al tiempo mesiánico, Mc. 1, 13

31. Cf. Mc. 1, 45; Mt. 14, 13; Lc. 4, 42; Jn. 11, 54.
32. Diferimos de la interpretación de G. Kittel, ἔρημος κλτ: Kittel TWNT II, Stuttgart 1935, p. 655.
33. Cf. Lagrange, *Marc*, p. 15.
34. Conforme a Deut, 8, 15-16; Is. 13, 21; 2 Mac. 5, 27.
35. Cf. W. Foerster, θηρίον: Kittel TWNT III, Stuttgart 1938, p. 134.
36. καὶ ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέσονται ὑμῶν. Cf. R. H. Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford 1908, p. 153.
37. Cf. Is. 11, 6-8; 65, 25; Os. 2, 18; Sal. 91, 13.

caracterizaría la irrupción del tiempo mesiánico en el sentido del A. T.[38].

Al nivel de la redacción marcana tampoco queda clara la frase sobre el servicio de los ángeles. Más verosímil que un retorno a la situación del paraíso, antes de la expulsión del hombre pecador, es la sugerencia de un servicio mesiánico. Es muy probable que también aquí tengamos el resto de un midrash sobre el Sal. 90(91), 11-12. Sobre un trasfondo más amplio, vale la pena recordar que Jesús es para el cristianismo primitivo presencia de Dios y de su soberanía. Las narraciones, en que la historia de Jesús va acompañada por ángeles, expresan esta mente. El dato es para los evangelistas confirmación y expresión de la clase de ser de Jesús[39].

El período de la cuarentena

Los tres sinópticos concuerdan en la duración de la permanencia en el desierto. Da la impresión de que Mt. y Lc. retoman aquí la noticia de Mc., con variantes redaccionales, como introducción a sus respectivos relatos dramáticos:

Mt. 4[1] Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ Πνεύματος, πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

4[2] καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας ὕστερον ἐπείνασεν.

Lo mismo que Mt. 3, 13 subrayaba la intención de Jesús de hacerse bautizar, ahora destaca que su objetivo, bajo la moción del Espíritu, es dejarse tentar. Explicita la duración de cuarenta días *y cuarenta noches*. Según Mc. (y Lc.) es un período de lucha con el tentador. Pero Mt. es más bien un tiempo de ayuno, tras el cual tuvo hambre. Sólo entonces se acerca el tentador.

Lc. 4[1] Ἰησοῦς δὲ πλήρης Πνεύματος Ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ Πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ

4[2] ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου.
*Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.

38. Cf. H.-G. LEDER, *Sündenfallerzählung und Versuchungsgeschichte; zur Interpretation von Mc. 1, 12 f.*: ZNW 54 (1963), p. 206-208.

39. Cf. G. KITTEL, ἄγγελος: *C. Die Engellehre des Judentums, D.* ἄγγελος *im NT*: Kittel TWNT I, Stuttgart 1933, p. 83.

Lucas presenta a Jesús, lleno del Espíritu Santo, que regresa del Jordán. Acaso esta frase implique toda una concepción sobre las relaciones entre Jesús y el movimiento de Juan. Jesús, portador del Espíritu mesiánico y que acaba de recibir la unción como Profeta escatológico, se aparta del círculo del Bautista, cuya misión ha llegado ya a término. Es el Espíritu quien lo conduce al desierto para el período de cuarenta días de tentaciones. Las variantes propias a cada evangelista se explican bien como improntas personales sobre la misma noticia de Marcos. La coincidencia en la sustitución de "Satanás" por "diablo", como coincidencia en el recurso al término más común en la demonología cristiana o por influjo del relato siguiente. Lc. 4, 2b añade una referencia al ayuno durante aquellos días y al hambre a su término. La frase quiebra la secuencia del contexto. Produce la impresión de una interpolación armonizadora con el relato de Mt. Una glosa para marcar la vinculación con la escena de la primera tentación. Tendría que haber sido sumamente temprana, ya que no ha dejado prácticamente huellas en la tradición textual. El drama de las tentaciones en Mt. y Lc. parece ser literariamente el resultado de una combinación de la noticia marcana con un relato detallado que retoman de otra fuente común.

El número cuarenta estaba cargado de símbolos en la tradición judía. Por un lado respondía a un ciclo excepcional de comunicaciones con Dios. Recordemos los cuarenta días y cuarenta noches de Moisés en la cima del Sinaí, según la tradición sacerdotal (Ex. 24, 18). Los cuarenta días y cuarenta noches de caminata de Elías hasta el monte de Dios, Horeb (1 Re. 19, 8). Añadamos en el N. T. los cuarenta días de apariciones y coloquios del Resucitado con sus discípulos en Act. 1, 3. Por otro lado, la cuarentena de tentaciones en el desierto. Los cuarenta años que los israelitas hubieron de errar por el desierto en castigo de sus rebeldías (Num. 14, 33-34) y como prueba de su fidelidad a los mandamientos (Deut. 8, 2). En el relato de Mc. no hay huella de visiones de Dios o revelaciones celestes. La punta queda en la continuidad de las tentaciones.

Los rasgos del relato que más recuerdan al A. T. son la permanencia en el desierto durante una cuarentena. Durante 40 años[40] se prolongó la permanencia en el desierto[41] del antiguo

40. Cf. Num. 14, 33-34; Deut, 8, 2; Sal. 95(94), 10; Act. 7, 36.
41. Cf. Num. 14, 28-34; Deut. 8, 2; Sal. 95(94), 8; Act. 7, 36; Heb. 3, 8-9.

Israel [42], en castigo de sus rebeldías. No vale argüir que 40 días no son 40 años, pues Num. 14, 34 enseña expresamente la relación entre cada año de castigo y cada uno de los días en que se fraguó el pecado. Queda abierta la puerta para que cuarenta días de absoluta obediencia compensen los cuarenta años de infidelidades.

Cuarenta días ayunó Moisés en el monte (Ex. 34, 28; Deut. 9, 9) y Elías en el camino al Horeb (1 Re. 19, 8), siendo éste servido de comer por un ángel (1 Re. 19. 5-7); pero en Mc. 1, 13 la cuarentena es presentada como tiempo de pruebas y *peirasmos,* lo mismo que en Deut. 8, 2 [43]. No creemos pues que la cuarentena de Mc. 1, 13 tenga ninguna relación con las de Moisés y Elías [44]. Sólo la precisión de Mt. evoca la permanencia de Moisés en la montaña. Los 40 días y 40 noches de Mt. (Mc. y Lc.: 40 días; Deut. 8, 14: 40 años) se encuentran en los relatos que hablan de la permanencia de Moisés en el Sinaí. Cristo como nuevo Moisés era un tema familiar a los primeros cristianos [45]; pero en este caso es sólo Mateo quien lo ha integrado en su relato.

La actualidad de la historia bíblica del desierto en las concepciones mesiánicas contemporáneas queda corroborada por la mentalidad de los sectarios de Qumran. Se puede señalar el paralelo entre la cuarentena de tentaciones y los cuarenta años que, según los sectarios, duraría su establecimiento en el desierto [46]. Como algunos de los santos cristianos, los sectarios se sentían próximos a Dios, pero al mismo tiempo conscientes de la hostilidad del mundo demoníaco [47]. En la fase final de su historia, estaban preparándose para una guerra en gran escala. Tras cuarenta años de guerra, Dios y la comunidad prevalecerían [48].

En la *Vita Adae et Evae* 6 se narra la penitencia de Adán por 40 días, pero este es un dato que, aunque tiene que ver con varios motivos del A. T. y del judaísmo [49], no sirve para probar una relación específica tipológica entre Mc. 1, 13 y Gen. 3. Aparte de que Mc. no habla de ayuno, sino que los 40 días se refieren inmediatamente a la tentación [50].

---

42. Cf. J. MICHL, *Da trat der Versucher an ihn heran. Die Überlieferung von den Versuchungen Jesu im Neuen Testament:* Bibel und Kirche 25 (1970), p. 1.
43. Cf. Ex. 15, 25; Sab. 11, 9-10.
44. Cf. FEUILLET, EstBibl 19 (1960), p. 54-59.
45. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 295-296.
46. Cf. H. A. KELLY, *The Devil in the Desert:* CBQ 26 (1964), p 194-195.
47. Cf. *1 QMi* XIII 12; *1 QSe* III 24.
48. Cf. PRYKE, RQ 5 (1965), p. 356.
49. Cf. Ex. 34, 28; Deut. 9, 18; 1 Re. 19, 4; Baruc gr. 4, 14; Jub. 3, 9-11.
50. Cf. LEDER, ZNW 54 (1963), p. 196-198.

Las tentaciones

Con una perspectiva demasiado miope, encerrada en esta sección de Mc. no se advierte en qué han consistido las tentaciones. Tampoco hay por qué dar un salto en el vacío buscando una explicación en la historia de las religiones comparadas. Es totalmente desmesurado retrotraer el relato marcano en última instancia a un mito de naturaleza, del tipo de la lucha de Marduk con el dragón del Caos. O a una historia del tipo de tentaciones de hombres santos (Buda, Zaratrustra, santos cristianos). Tampoco habría base suficiente para pensar que "tentado por Satanás" fuese una añadidura, y que originalmente la escena hubiese sido una descripción de Jesús como hombre paradisíaco que vive en paz con las fieras [51]. No hay que afanarse rastreando huellas en paralelos hipotéticos tan remotos, cuando los tenemos más a mano en las historias bíblicas, los relatos neotestamentarios, las tradiciones evangélicas y el mismo Mc.

Jesús ha sido tentado realmente [52]. En el N. T., Heb. [53] subraya con intensidad que Jesús fue tentado durante su vida. Heb. 5, 7-9 parece tener en mente la hora de Getsemaní. Se ve que el contenido de la tentación es el incentivo a la desobediencia, a desviarse de la pasión. Es dudoso que Heb. haya conocido la historia sinóptica de la tentación, cuyo puesto en la composición evangélica hace que destaque su carácter programático. El tentador intenta desviar a Jesús del objetivo que le ha sido confirmado por Dios en el bautismo. Intenta por todos los medios apartar a Jesús de su obediencia para con Dios. Quiere que Jesús llegue a ser infiel a su encargo mesiánico. La historia presupone que Jesús se mantuvo obediente en su misión mesiánica. Estas ideas quedan ya en el trasfondo del corto relato de Mc. 1, 12-13 [54]. La consideración del tentador en el N. T. está determinada por la contraposición absoluta entre Dios y Satán y por la concepción del Reino de Dios presente en Cristo. Este es el portador del Reino, que pone un fin a la soberanía del diablo. El judaísmo tardío sabía de la lucha del diablo contra Israel en el pasado. Ahora se trata de la lucha presente contra el Reino de Dios que irrumpe. Por eso Satán aparece en giros decisivos de la vida de Jesús [55]. Jesús

51. Sugerencias de BULTMANN, *Geschichte*, p. 270-271.
52. Cf. LAGRANGE, *Luc*, p. 134.
53. Cf. Heb. 2, 18; 4, 15.
54. Cf. H. SEESEMANN, πεῖρα κτλ: Kittel TWNT VI, Stuttgart 1959, p. 33-35.
55. Cf. W. FOERSTER, διάβολος: *C. Die spätjüdische Satansauffassung, D. Die nt.liche Satansanschauung:* Kittel TWNT II, Stuttgart 1935, p. 78-80.

ha conocido la tentación durante su vida terrestre[56]. Es normal que haya sido tentado al comienzo de su ministerio. Estas consideraciones precisan el hecho de la tentación, no el modo[57].

Según la tradición bíblica y judía, que ha influido en Heb. 11, todos los grandes del A. T., y el pueblo de Dios en su conjunto, han conocido la *peirasmos*. Pero Jesús es el Mesías trascendente. El que ataca es el adversario de Dios. Los ángeles son servidores de Cristo. Mc. ha considerado inútil aludir al resultado de la lucha. El triunfo quedará ilustrado luego por las expulsiones de demonios[58]. En la tradición bíblica una "tentación" es la prueba de si uno ha vinculado realmente su voluntad a la de Dios. En última instancia está Dios mismo tras la tentación[59] y el "tentado" es el piadoso y justo, y no el pecador. Su objetivo es la conservación y ahondamiento de la comunidad con Dios; no ponerla en peligro o destruirla. En esta medida es para el piadoso una prueba del amor de Dios para con él[60]. Así también los grandes piadosos del A. T. son los grandes de la tentación resistida y de la fe mantenida[61].

El sujeto del verbo πειράζω en el A. T. es Dios, que pone al hombre a prueba, o el hombre que tiene la pretensión de sondear las disposiciones de Dios. En el N. T., salvo reminiscencias del A. T., Dios no tienta (Stg. 1, 13), el hombre tienta, pero el demonio es el tentador (1 Cor. 7, 5; Apoc. 2, 10)[62].

La naturaleza del ataque de Satán a Jesús no queda clara en la historia de la tentación. Para Mc. el mal puede originarse con Satán o en el corazón humano, aunque no necesariamente el corazón de la persona que es sujeta a tentación. La interpretación de la parábola del sembrador (Mc. 4, 14-20) es una ilustración de la variedad de fuentes de donde la tentación puede venir[63]. Aquí Jesús, empujado por el Espíritu, busca a Satán y lo derrota. En consecuencia, ejercita la victoria que ha ganado en el desierto en donde quiera que encuentra demonios, pero no va a buscarlos. El interés primario de Mc. atañe a la redención de los hombres del

56. Cf. Mc. 8, 33/Mt. 16, 23; Mt. 27, 40; Heb. 4, 15.
57. Cf. J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* Studia Neotestamentica 4, Bruges 1968, p. 37-38.
58. Cf. Feuillet, EstBibl 19 (1960), p. 67-68.
59. Cf. Jub. 17, 15-17; 1 Cor. 10, 13; Lc. 22, 31-32.
60. Cf. Sal 17, 3; 26, 2; 139, 23; Jer 12, 3; 20, 12; Sab. 3, 1; Ecli. 4, 17; Stg. 1, 2-4.
61. Cf. Rengstorf, *Lukas,* p. 63.
62. Cf. Lagrange, *Matthieu,* p. 59.
63. Cf. E. Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology,* SNTSt MS 2, Cambridge 1965, p. 43-44.

pecado, más que a la derrota cósmica de Satán. El gran logro de Jesús es lo primero, no lo segundo [64].

La tentación bíblica tiene el doble carácter, no siempre igualmente señalado, de prueba purificadora y seducción peligrosa. El encuentro de Cristo con el diablo en el desierto parece revestir este doble carácter, de prueba querida por Dios, dentro de su plan de salvación, y de tentación propiamente dicha [65].

La tentación queda dentro del ministerio como su primer acto decisivo. Satán es sobrepujado. Los exorcismos demoníacos del resto del ministerio [66] hacen efectiva una victoria ya cumplida. Los exorcismos son operaciones de limpieza de unidades aisladas de huestes satánicas. Su éxito es cierto, porque el capitán de las huestes del mal está ya atado e inmovilizado (Mc. 3, 27). La derrota de Satán parece así ligada a la tentación más que a la pasión [67]. En realidad la tentación preludia la victoria definitiva sobre Satanás, contraseña de la obra mesiánica [68]. Marcos esquiva con este comienzo la temática fundamental de su comprensión de la historia. Con la superación de la tentación por Jesús está ya fundamentalmente decidida la lucha escatológica. La permanencia de Jesús en el desierto alude a la esperanza final del A. T. de salvación en el desierto. La concepción teológica de Marcos recibe su figura específica porque se retrotrae al A. T. y a la par ve irrumpir al suceso escatológico. En Mc. comienza la obra de salvación ya en vida de Jesús. En el Hijo del hombre se cumple lo ya preparado en el A. T. La vida de Jesús es la nueva realidad escatológica, cristológica, del Hijo del hombre, que lleva la historia a culminación. La historia recibe carácter escatológico en y mediante Jesús. Con la "tentación" de Jesús ha comenzado la lucha escatológica entre Dios y Satán. La historia entra con Jesús en su culminación escatológica [69].

El nuevo Exodo del Hijo de Dios

La noticia escueta que nos da Mc., tal como la presenta, parece implicar una alusión al nuevo éxodo del Nuevo Israel, que es el Hijo de Dios. Las infidelidades del Exodo se convierten en paradigma *a contrario* de la fidelidad del Hijo de Dios. Este es

64. Cf. BEST, *Temptation*, p. 188-189.
65. Cf. FEUILLET, *EstBibl* 19 (1960), p. 59-62.
66. Cf. MC. 1, 23-27; 1, 32; 3, 11. 22-27; 5, 1-20; 6, 7. 12; 7, 25-30; 9, 14-29.
67. Cf. BEST, *Temptation*, p. 15.
68. Cf. URICCHIO-STANO, *o. c.*, p. 162.
69. Cf. LEDER, ZNW 54 (1963), p. 208-216.

llevado por el desierto, por Yavé su Dios, "como lleva un hombre a su hijo" (Deut. 1, 31). En Jesús se va a cumplir, con más hondura que en el antiguo Israel, la aseveración de Deut. 2, 7: "porque Yavé tu Dios, te ha bendecido en todo el trabajo de tus manos y te ha provisto en tu viaje por este vasto desierto, y ya desde cuarenta años ha estado contigo Yavé sin que nada te haya faltado".

La historia puede tener intención de recordar la cuarentena israelita en el desierto, en que Jesús, ahora como representante del nuevo Israel, recibe la aprobación de Dios [70]. En un sentido estricto, es dudoso que la noticia de Mc. repose sobre Deut. 8 y aún que tenga intención de presentar la tentación de Jesús como contrapartida de la de Israel. Procede de una fuente paralela a la particular a Mt. y Lc. Ahora bien, al retomar la vinculación del episodio de la tentación con el del bautismo, Mt. y Lc. adoptan una visión de Mc., o retoman una tradición más antigua, que habría influenciado tanto a Mc. como a la fuente de Mt. y Lc. Limitándonos a los rasgos comunes a la noticia de Mc. y a la fuente del relato de Mt. y Lc., se advierte la vinculación de estos datos al texto de Deut. 8, al menos en lo que atañe la fuente de Mt. y Lc. [71].

La generación de israelitas liberados de Egipto representa uno de los tipos bíblicos de la desobediencia humana a la voluntad de Dios. No sólo se subraya su rebelión y perversidad en el Pentateuco; también en los salmos es un tema común [72], e igualmente en la amonestación de los profetas [73]. En el mismo N. T. son citados como prevención para los cristianos [74]. Este ejemplo tradicional de desobediencia ha dejado también su marca en los relatos de la tentación de Mt. y Lc., donde hay un contraste implícito entre la desobediencia de los israelitas y la obediencia de Jesús. Hay una serie de rasgos del relato que tienen vínculos directos con la narración del Pentateuco. Deut. 8, 2 da una interpretación tipológica de las caminatas por el desierto: tienen el objeto de probar a Israel para ver si va a ser leal a su Redentor. La misma es la experiencia de Jesús, probado como Hijo (cf. Deut. 8, 5). El comienzo del ministerio de Jesús sigue el mismo molde que la vocación de Israel. El mismo paralelo con Deut. puede trazarse consistentemente en las tres "pruebas" de Jesús descritas por

70. Cf. BURKILL, *Mysterious*, p. 21.
71. Cf. J. DUPONT, *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert:* RB 73 (1966), p. 45-48.
72. Cf. Sal. 78, 8-58; 81, 11-13; 95, 8-10; 106, 6-43.
73. Cf. Is. 63, 10; Jer. 7, 24-28; Ez. 20, 8. 13. 16. 21:
74. Cf. 1 Cor. 10, 1-13; Heb. 3, 16-19; Jud. 5.

Mt. y Lc. El tema principal de los relatos de tentación parece ser la obediencia de Jesús, vista en contraste con la obediencia y rebelión de Israel de los días del desierto. Jesús es de hecho el Israel fiel y obediente, en quien la Alianza es preservada y renovada. De aquí era fácil la transición a la idea de la Iglesia como Israel de Dios. La incorporación a Cristo significaba ser miembro de la verdadera ciudadanía de Israel [75].

El examen de lo que el relato de Mt. debe al Deut. muestra que es una pieza muy reflexionada, que traduce de comienzo a fin la idea de que en el desierto Jesús ha rehecho, en cierta manera, la experiencia del pueblo elegido cuando el Exodo [76]. En Mt. Jesús, en el Jordán y en el desierto, hace figura de nuevo Moisés, que va a dar a la humanidad entera una economía nueva. Jesús lleva de algún modo consigo al pueblo de Dios de la era de gracia, de donde el paralelismo constante con los Hebreos del Exodo [77].

El evangelio de Jn. en su forma actual no constituye un todo homogéneo. Está compuesto de capas redaccionales de épocas diferentes, perceptibles sobre todo gracias a los dobles que contiene. En las capas redaccionales más antiguas la escatología es todavía próxima a la de los sinópticos. Lo mismo ocurre con la cristología. El fin primero del evangelista fue mostrar cómo Jesús respondía a la espera mesiánica de Israel, presentándolo como el nuevo Moisés del nuevo Exodo [78].

Por otra parte, los tres relatos sinópticos tienen afinidad con la tradición del Siervo de Dios justo y fiel, que persevera en pruebas y es confirmado como amigo de Dios [79]. Los datos del relato de la tentación en los tres sinópticos parecen una síntesis de Deut. 8, 2 e Is. 63, 13-14. Jesús es conducido al desierto por el Espíritu como Yavé (o su Espíritu) ha conducido al pueblo hebreo en el desierto. Ocasión de sufrimientos, privaciones y luchas, el desierto, lejos del ruido y seducciones del mundo, es también el lugar de experiencia de la proximidad de Dios y dependencia total del hombre [80]. Sobre estos datos se apoyan las grandes promesas escatológicas del Deutero-Isaías, respecto a la trasformación maravillosa del desierto. Estas dos acepciones del desierto, no son incompatibles con el relato de Mc. Pero Jesús, yendo

75. Cf. G. H. P. THOMPSON, *Called - Proved - Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives:* JThSt 11 (1960), p. 1-8.
76. Cf. DUPONT, *Les tentations,* p. 34.
77. Cf. A. FEUILLET, *Le récit lucanien de la tentation (Lc. 4, 1-13):* Bibl 40 (1959), p. 628-630.
78. Cf. M.-E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques:* RB 68 (1961), p. 523-524.
79. Cf. KELLY, CBQ 26 (1964), p. 214-215.
80. Cf. Jer. 2, 2-3; Os. 11, 1-4; Act. 7, 36-38.

al desierto, a diferencia del Bautista, no le asigna un papel escatológico esencial. En adelante el lugar de las grandes revelaciones no será el desierto, sino la persona misma de Cristo [81].

¿Contrapartida de la tentación adamítica?

Nada prueba que la descripción de la historia de la tentación en Mc. 1, 13 muestre cómo Jesús, el nuevo hombre, sobrepujó la tentación a la que sucumbió el primer hombre. Nada indica que así como Adán, según el midrash (Apoc. Mos. 16) fue venerado por los animales en el paraíso, Jesús haya sido adorado por las fieras. Ni que haya quedado iniciada la situación paradisíaca del tiempo final, en que reina la paz entre hombre y animal (Is. 11, 6-8; 65, 25). Según el midrash [82], los ángeles aprestaron alimento a Adán en el paraíso. En el relato sinóptico, sólo Mateo, que menciona el ministerio de los ángeles tras el ayuno, puede haberlo entendido como servicio de mesa. No vemos pues que Jesús reabra aquí de nuevo el paraíso que el primer hombre se había cerrado [83]. El servicio de los ángeles a Moisés y a la Ley, al Enviado y a la Palabra, mostraba de antemano el servicio que habían de prestar a Jesús y a la salvación realizada por Dios mediante él. Nada prueba sin embargo que, en la perspectiva de Mc. 1, 13, así como el Adán desobediente fue echado del paraíso por los ángeles, al obediente Jesús Mesías queden sometidos los ángeles [84]. Los paralelos haggádicos y las leyendas cristianas, que muestran a fieras obedientes a santos, tampoco bastan para mostrar que las fieras de Mc. 1, 13 tengan el alcance simbólico de presentar a Cristo como el segundo Adán, que, por haber resistido la tentación, sobrepuja el odio del mundo animal contra el hombre, culpable de su infidelidad [85]. Marcos no ha dado a entender que piense en la restauración de la paz paradisíaca, cuando nos muestra a Jesús viviendo entre las fieras [86]. La referencia mística al segundo Adán (cf. Gen. 2, 19) parece fuera de lugar en este relato [87].

81. Cf. FEUILLET, EstBibl 19 (1960), p. 55-58.
82. Cf. *Vita Adae* 4; *b Sanh* 59 b par.
83. La interpretación contraria ha sido defendida por J. JEREMIAS, Ἀδάμ: Kittel TWNT I. Stuttgart 1933, p. 141. También KLOSTERMANN, *Markus*, p. 11.
84. Idea recogida por H. SCHLIER, *Die Engel nach dem Neuen Testament:* ALW VI/1 (1959), p. 51-52.
85. Tesis sostenida por W. A. SCHULZE, *Der Heilige und die wilden Tiere. Zur Exegese von Mc. 1, 13 b:* ZNW 46 (1955), p. 280-283.
86. Diferimos de la interpretación de FEUILLET, EstBibl 19 (1960), p. 69-70.
87. Cf. SWETE, *Mark*, p. 12.

La idea de Jesús como antitipo de Adán está acaso presente en la mente de Lucas, al cortar la secuencia del relato Bautismo —Tentación con la inclusión de su genealogía, que se remonta hasta Adán (Lc. 3, 23-38). Al colocar su material en este punto, Lc. está implicando lo que dice Rom. 5, 19 [88]. Aquí es la obediencia del nuevo Adán lo que quiebra el dominio de Satán en el mundo e inaugura la nueva era de la nueva humanidad [89]. El relato de la caída de Adán y Eva (Gen. 3) era muy evocado por la predicación cristiana primitiva [90]. La comparación establecida por Lc. en su genealogía, entre Adán y Cristo, autorizaría a prestarle tal aproximación. Hay pues en Jesús una nueva creación y a la tentación paradisíaca corresponde la tentación en el desierto. Pero no parece que Lucas haya explotado sistemáticamente en su relato una tipología del paraíso terrenal, correspondiente a la tipología de la permanencia de los hebreos en el desierto, a la que se ha adherido Mateo [91].

Desde las primeras alusiones de la historia sinóptica en la literatura extracanónica, la tentación es comprendida en referencia al conjunto de la historia de salvación. Frente al antiguo tentador, el segundo Adán aparece como aquel contra quien el príncipe de este mundo no puede nada (Jn. 14, 30). Pero la victoria de Cristo no es total sino en la Pasión, hacia la que está orientada a su vez la prueba del desierto [92]. San Justino alude a la contraposición adamítica en *Dial.* 103, 6 [93]:

> se escribe en los *Recuerdos de los Apóstoles* que, acercándosele, el diablo le tentó hasta decirle: "Adórame". A lo que Cristo le contestó: "Vete atrás, Satanás, al Señor Dios tuyo adorarás y a El solo servirás". Y es que, como había logrado engañar a Adán, así se decía él que podría hacer también algo a Jesús.

En *Adv. haer.* V 20-24 parece a primera vista que San Ireneo ha hecho de la escena de la tentación, comprendida como un suceso histórico, el acontecimiento central de la historia de salvación. Es en el desierto donde Cristo ha recapitulado la antigua hostilidad contra la serpiente, y roto los lazos de la apostasía, por la que Satán tenía cautiva a la humanidad. Todo llevaba a Ireneo

88. Cf. 1 Cor. 15, 22. 45; Rom. 5, 12-19.
89. Cf. THOMPSON, JThSt 11 (1960), p. 7-8.
90. Cf. 1 Cor. 15, 21-22; 2 Cor. 11, 3; Rom. 5, 12-21; 7, 11; Jn. 8, 44; 1 Jn. 3, 8.
91. Cf. FEUILLET, Bibl 40 (1959), p. 624-628.
92. Cf. M. STEINER, *La Tentation de Jésus dans l'interpretation patristique de saint Justin à Origène*, EB, Paris 1962, p. 21.
93. Cf. Ruiz Bueno, p. 484-485.

a poner en relación el relato de la caída de Adán con el de la victoria de Cristo. Ireneo vincula su exposición sobre el Anticristo (*Adv. haer.* V 24) con esa línea de la historia sagrada, que va de la tentación de Adán a las de Cristo, sobre todo la tercera de Mt. 4, 9. En el intento escatológico, como en la tentación de Jesús, hay la misma pretensión de Satán de hacerse adorar como Dios [94].

2

EL RELATO DRAMATICO DE Mt. Y Lc.

El colegio directivo de la Iglesia de Jerusalén llevó adelante un trabajo directo sobre la Escritura y la tradición de Cristo. Desde ciertas perspectivas, este trabajo semejaba a las tareas del judaísmo rabínico sobre las Escrituras y la Torah oral y al elaborado en la congregación de Qumran sobre las Escrituras" y la tradición propia de la secta. "Investigaban las Escrituras" (cf. Jn. 5, 39) para ganar una penetración más honda en los misterios del Reino de Dios. Este estudio de las Escrituras era, hablando formalmente, exégesis midráshica, similar en principio a la realizada por los rabinos, la secta de Qumran y los grupos apocalípticos. La diferencia esencial entre la exégesis midráshica de la Iglesia de Jerusalén y la de los otros grupos está en que la comunidad judeocristiana interpretó las Escrituras a la luz de la enseñanza de Jesús, dada en hechos y palabras, y a la luz de los acontecimientos distintivos experimentados por los Apóstoles, durante e inmediatamente después de la primera Pascua [95].

El "midrash" sobre las tentaciones

Mc. no dice nada sobre la naturaleza de las tentaciones. La afirmación de que Jesús estaba entre las fieras y los ángeles le servían, parece residuo de una interpretación midráshica en base al Sal. 91, 11-13. La comunidad primitiva pudo volver pronto su atención a este canto a la providencia de Dios sobre el justo (Sal. 91; 90 LXX) para explicarse la situación de Jesús durante las tentaciones en el desierto.

94. Cf. STEINER, *o. c.*, p. 76-80.
95. Cf. GERHARDSSON, *o. c.*, p. 225-245 y 331.

¿Por qué el Espíritu quiso que el Señor fuese tentado? Dios mismo había prohibido tentar al Señor en el A. T. (Deut. 6, 16).

La respuesta estaba en mostrar a Jesús como paradigma del primer mandamiento: "Al Señor tu Dios adorarás y a El solo darás culto" (Deut. 6, 13). El nuevo Israel tuvo que afirmar con la cuarentena lo que el antiguo Israel tuvo que aprender durante los 40 años (Deut. 8, 3): "que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios". Sobre estas bases y la seguridad dada por el Sal. 91, 11-12, se podía dar razón de las tentaciones. Con tal de no dar una interpretación estrictamente literal a las aseveraciones del salmo. Tomadas a la letra quedaban desmentidas por la carrera histórica del Salvador. Esto planteaba un problema apologético contra interpretaciones desviadas del mesianismo. Un incentivo para una nueva elaboración midráshica.

En el estado en que el relato nos ha llegado en las versiones de Mt. y Lc., las citas escriturísticas se apoyan sobre los LXX. No ha recibido su forma definitiva sino entre cristianos de lengua griega. Sin embargo se mantiene estrechamente solidario de una mentalidad judía y atestigua un modo de utilizar la Biblia, que no se concibe sino en medios judeocristianos. Sus vinculaciones inmediatas deberían buscarse en la catequesis de la Iglesia judeohelenística [96].

Apologética contra el mesianismo desviado

Hemos conjeturado que, en un estadio anterior al que ha fraguado en los relatos de Mt. y Lc., la elaboración midráshica de la escena de las tentaciones, no había desarrollado aún la punta apologética contra el mesianismo desviado. La punta de los relatos se encuentra en las citas del Deut., que no buscan probar que Jesús sea el Mesías aunque no haya cumplido ciertos milagros [97]. Bultmann piensa que el problema enfrentado en el relato "Q" es el de la distinción de los milagros divinos y demoníacos (cf. 2 Tes. 2, 9; Mc. 13, 22): La idea con que Jesús rechaza la tentación es que un milagro, que no acontece en obediencia a Dios, sino que se lo reclama, sería demoníaco. La cuestión era: ¿qué milagro es el único que viene a cuento en Jesús y en su comunidad? Jesús queda distinguido de un mago, pues la magia sirve a objetivos humanos. Jesús y su comunidad, en cambio, sirven la voluntad de Dios. Los milagros reclamados en la primera y segunda tentación

96. Cf. DUPONT, *Les tentations*, p. 36.
97. Cf. DUPONT, RB 73 (1966), p. 49-50.

son característicos de la magia. Se puede dudar si la historia de las tentaciones es apologética contra los que tenían a Jesús por un mago o amonesta a la comunidad contra la sobrevaloración del milagro y su aplicación a objetivos egoístas. Bultmann concluye que ninguna de las tres tentaciones son específicamente mesiánicas, sino tales como las que tiene fundamentalmente cualquier creyente: La historia de las tentaciones narra cómo ha de doblegarse ante la voluntad de Dios, Mesías y comunidad, en especial en la cuestión del milagro [98].

Es posible que estas perspectivas hayan influído en la elaboración de la tradición. Orientados por su puesto actual en la estructura de los evangelios, resulta más adecuado reconocer que la tentación mesiánica ofrece la contrapartida de la proclamación mesiánica. Ambas juntas constituyen un preludio a la carrera histórica de Jesús. Las alusiones de Mc. sobre una tentación de Jesús en el desierto, pueden ser sólo consideradas como reliquia de una descripción más detallada de la lucha entre el Mesías y Satán [99]. En los relatos dramáticos de Mt. y Lc. toda la concentración de textos escriturísticos en torno a Jesús, no tiene sentido sino en cuanto que se quiere mostrar en él al Mesías, y la imagen auténtica de esta figura del Mesías contra otras concepciones [100].

S. Pedro pudo vislumbrar cómo Satán pudo tentar a Cristo, cuando se vio a sí mismo como vocero de Satán por haber denunciado la doctrina de la pasión (Mc. 8, 31-33). Juzgando por Mc. solo, la sustancia de la tentación satánica es simplemente el horror a la Pasión. Es con esto con lo que Cristo lucha de nuevo en Getsemaní y amonesta a los discípulos para que oren con él, no sea que caigan en tentación (Mc. 14, 38) [101]. Jesús considera la concepción mesiánica que Pedro representa (Mc. 8, 33) como tentación mesiánica. Reconoce aquí al mismo diablo, que se le ha contrapuesto directamente en la escena de la tentación tras el bautismo, para ya entonces infundirle ese papel de Mesías político, de que se sirve ahora el discípulo Pedro. No es casual que, según los sinópticos, el diablo acose a Jesús con su tentación mesiánica justo tras el bautismo [102]. Satán le tienta evidentemente para hacerle decaer de su rango y desviarle de su misión [103].

---

98. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 271-274.
99. Cf. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 11. La proclamación mesiánica la entiende como "consagración".
100. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 302-304.
101. Cf. A. FARRER, *A Study in St. Mark*, London 1951, p. 157.
102. Cf. CULLMANN, *Christologie*, p. 123.
103. Cf. LAGRANGE, *Marc*, p. 15.

Marcos es consciente de que la muerte de Cristo es más que un simple hecho histórico, tiene un significado redentor, y de que el mesianismo de Jesús no es simplemente un mesianismo regio nacionalista. Por eso usa poco la cristología "Hijo de David" (Mc. 12, 35-37) [104]. En la interpretación de Marcos, la carrera de Jesús, a pesar de su externa frustración trágica, es realmente una continua realización del plan de salvación revelado por Dios. El fallo del pueblo en reconocer el hecho del mesianismo, y de los discípulos en comprender su significado, integran el esquema divino, aunque de distinto modo. Porque en los discípulos, al período de oscuridad, sigue, tras la resurrección, el de iluminación y proclamación (Mc. 13, 9-11) [105]. Sólo en el seguimiento del camino de la cruz se puede entender a Jesús y a su camino [106]. El secreto mesiánico de Mc. previene contra una interpretación histórica de Jesús independiente de la cruz y resurrección, porque tal comprensión del poder de Jesús sólo puede tener el carácter de una tentación diabólica. Hay que entender la cristología marcana como intento de no descartar la cristología θεῖος ἀνήρ y el pensamiento epifánico de la comunidad helenística, sino de hacerla comprensible desde el kerygma de la cruz [107]. En la comunidad marcana pudo darse una tensión entre una cristología helenística θεῖος ἀνήρ, inherente a amplia sección del material marcano, y la propia cristología de Marcos, presentada en su *theologia crucis*. Marcos recurre acaso a la dramatización de los dos lados. Jesús representa un punto de vista y los discípulos el otro. No hay problema en identificar la posición cristológica de Jesús: el mesianismo auténtico es un mesianismo sufriente. Marcos ha colocado a los discípulos como abogados de una cristología θεῖος ἀνήρ contrapuesta al mesianismo sufriente de Jesús [108]. Marcos no representa los milagros realizados públicamente o su divulgación como aperturas públicas del mesianismo [109]. Sea cual fuere la concepción por la que abogaba Pedro (Mc. 8, 32), mesianismo político o poder divino taumatúrgico, está claro que la tentación satánica consistía en el intento de desviar a Cristo de su camino de

104. Cf. J. B. TYSON, *The blindness of the disciples in Mark:* JBL 80 (1961), p. 266-267.
105. Cf. T. A. BURKILL, *The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel:* ZNW 52 (1961), p. 192-193.
106. Cf. E. SCHWEIZER, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus:* ZNW 56 (1965), p. 7-8.
107. Cf. LUZ, ZNW 56 (1965), p. 28-30.
108. Cf. Th. J. WEEDEN, *The Heresy That Necessitated Mark's Gospel:* ZNW 59 (1968), p. 145-150.
109. Cf. BOOBYER, NTSt 6 (1960), p. 231-233.

Pasión (Mc. 8, 33). Es lógico retrotraer la misma perspectiva a la alusión de Mc. 1, 13.

En la tradición "Q" la prueba de Jesús toma muy definidamente la forma de un ataque a la finalidad de su ministerio [110].

La tentación fue considerada primero como una prueba personal mesiánica, pero, como lo muestra Mt., se ha contemplado de más en más en ella, la experiencia correspondiente a los *peirasmoi* conocidos por los hebreos en el desierto sinaítico [111]. Las tres tentaciones de Jesús quedan pues descritas en función de tres tentaciones de Israel. El orden adoptado corresponde al de los acontecimientos del Exodo: maná, tentación y milagro del agua, recomendaciones contra la idolatría antes de la toma de posesión de Canaán. Las tres tentaciones de Israel son una especie de resumen de la historia de su travesía del desierto. En cada una de sus victorias, Jesús se refiere a la lección sacada por el Deut, de la tentación correspondiente de Israel [112]. Mt. las presenta en un climax excitante, diverso del de Lc. Es posible que sea Mateo quien ha cambiado el orden, para hacerlo más dramático. La exposición de la Escritura dentro del género "haggadah" permitía gran libertad en el arreglo cronológico [113].

Las réplicas de Jesús en el relato mateano derivan de tres pasajes del Deuteronomio: 1) Deut. 8, 3; 2) Deut. 6, 16; 3) Deut. 6, 13. Lucas invierte el orden de las dos últimas tentaciones y réplicas. No corresponde al orden de los acontecimientos a que aluden en el relato del Exodo; si Deut. 8, 3 se refiere al don del maná en Ex. 16, Deut. 6, 13 al mandamiento de Ex. 20 y acaso al becerro de oro de Ex. 32, y Deut. 6, 16 a la murmuración del pueblo y don del agua en Ex. 17. Es posible que Lucas, o la tradición de que tomó su relato de la tentación, hayan estructurado la narración dentro del contexto del Sal. 106. En este salmo, los vv. 14-15 se refieren al maná (Ex. 16) y la plaga que siguió (Num. 11, 4-35). Los vv. 19-20 describen la factura de la imagen de oro (Ex. 32). Los vv. 32-33 cuentan la historia de Meribá. Resulta así que el orden del salmo coincide con el orden de Lc. Es presumible que el uso litúrgico del salmo entre los cristianos primitivos haya influido sobre la redacción lucana. Puede encontrarse alguna confirmación en la referencia a los tres incidentes del Exodo, en el mismo orden que el salmo, en 1 Cor. 10, 6-7. 9 [114]. Se puede pensar

110. Cf. BEST, *Temptation*, p. 33.
111. Cf. FEUILLET, Bibl 40 (1959), p. 631.
112. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 290-292.
113. Cf. D. DAUBE, *Two Haggadic Principles and the Gospels:* JThSt 44 (1943), p. 149-153.
114. Cf. H. SWANSTON, *The Lukan Temptation Narrative:* JThSt 17 (1966), p. 71.

también que Lc. o su fuente han ordenado las tres cortas escenas en correspondencia consciente, sólo que invertida, a las tres primeras peticiones del padrenuestro en la recensión lucana (Lc. 11, 2) [115]. Otra particularidad del relato de Lc. es que su orden sitúa el punto culminante de las tentaciones en Jerusalén. Esto corresponde al ángulo bajo el que Lucas ve a Jerusalén a lo largo del relato evangélico [116].

La razón más convincente en favor de la originalidad del orden de las tentaciones en la redacción mateana es acaso el paralelismo con los episodios de Ex. 16; 17 y 32 [117].

La triple tentación

En las dos primeras tentaciones [118], el tentador se apoya en la declaración celeste (Mc. 1, 11 par.). La frase presupone que el diablo sabe algo del misterio de Jesús, pero sería equivocado pretender determinar, a partir del episodio, la ciencia cristológica de Satán [119]. Al nivel del texto, el demonio toma, como punto de arranque de su tentación, precisamente la conciencia de filiación de Jesús. Lo decisivo de estas dos tentaciones queda, no ya en la confianza de que la taumaturgia de Dios se probará en el Hijo, sino en la desobediencia del Hijo contra el Padre: buscar el milagro fuera de la realización del objetivo específico del Hijo [120].

Si Jesús hubiese cedido al tentador habría utilizado para su provecho el poder concedido por Dios. Con ello se habría colocado frente a Dios. Jesús contesta con Deut. 8, 3.

A la segunda tentación —según Mt.— también responde, esta vez con Deut. 6, 16, que no se debe reclamar en vano un milagro de Dios [121]. Si la primera implica la noción de un mesianismo mundano, esta refleja una semejanza con la concepción del mesianismo (apocalíptico) judío de que el Mesías proclamaría salvación desde el techo del Templo [122].

El diablo sabe que el cumplimiento del objetivo *Ebed Jahweh* por Jesús, significa el fin de su soberanía, y en cambio el otro camino, el de rey mesiánico político, le haría obediente servidor suyo. Con razón ha puesto Mt. la tercera tentación (Mt. 4, 8-10/Lc.

115. Cf. RENGSTORF, *Lukas*, p. 63.
116. Cf. DUPONT, *Les tentations*, p. 71-72.
117. Cf. FEUILLET, Bibl 40 (1959), p. 616.
118. Mt. 4, 3. 6; primera y tercera de Lucas: Lc. 4, 3. 9.
119. Cf. MICHL, *a. c.*, p. 2.
120. Cf. CULLMANN, *Christologie*, p. 283.
121. Cf. MICHL, *a. c.*, p. 3.
122. Cf. *Pes R* 36. Citado por KELLY, CBQ 26 (1964), p. 213.

4, 5-8) como corona de las tres [123]. En la escena el diablo no aparece como caído o castigado, sino más bien como gobernador del mundo. El origen de este concepto está claro en el dualismo apocalíptico. El terreno de dominio del diablo es este mundo [124]. Al rechazar la oferta de Satán de los reinos del mundo, Cristo está aparentemente rechazando, como en la primera tentación, la noción de un Mesías mundano [125]. El mal no está en el señorío sobre los reinos, sino en el modo en que se pide a Jesús que alcance ese poder. Poder que compete a Cristo (Flp. 2, 10), no por cómoda acomodación a los poderes del mundo, ni por la fuerza, terror o mentira, sino por la decisiva expulsión de demonios, servicio desinteresado de los hombres y muerte en cruz [126]. El camino escogido por Jesús era peligroso y, humanamente, sin perspectivas. Es creíble por eso que, Jesús como hombre, tuviese que esforzarse por claridad interior y firmeza [127], entre recomendaciones de parientes y discípulos [128] y amenazas de enemigos [129]; pero Jesús no se dejó desviar [130]. Su decisión es definitiva y sin compromisos [131]. El Mal aparece en todos los evangelios como el oscuro trasfondo necesario para entender la obra de salvación. Tanto más brilla sobre el la victoria de Cristo sobre todas las potestades tenebrosas [132]. Se trata de una victoria sobre esas potencias malhechoras, que son al mismo tiempo poderosos enemigos de la voluntad de Dios. Dios parece comprometido de una manera especial en el combate y la victoria de Cristo. Esta es, estrictamente hablando, la obra propia de la voluntad de Dios [133].

En la narración mateana, tras un recuerdo fundamental tomado al relato de las tentaciones de Israel, según Deut. 6 y 8, hay un recuerdo secundario. En la primera, una aproximación entre Jesús y Moisés (Cf. Deut. 9, 9. 18). En la segunda, una conexión entre Jesús y el personaje mesiánico del salmo 90(91). En la tercera, una nueva aproximación entre Jesús y Moisés, en función

123. Cf. CULLMANN, *Christologie*, p. 123-124.
124. Cf. O. BÖCHER, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gütersloh 1965, p. 29-32.
125. Cf. KELLY, CBQ 26 (1964), p. 208-212.
126. Cf. Heb. 2, 9; 5, 8-9.
127. Cf. Heb. 2, 18; 4, 15.
128. Cf. Mc. 3, 21. 31; Jn 7, 3-5; Mc. 8, 32.
129. Cf. Mc. 3, 22 par.; Lc. 13, 31.
130. Cf. Mt 4, 10/Lc 4, 8 = Deut. 6, 13; Mc. 8, 33/Mt. 16, 23.
131. Cf. F. J. SCHIERSE, *Wenn du Gottes Sohn bist... Was sagen die Versuchungsüberlieferungen des Neuen Testaments über Jesus Christus?:* Bibel und Kirche 25 (1970), p. 7-8.
132. Cf. G. BAUMBACH, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, ThArb 19, Berlin 1963, p. 208.
133. Cf. G. AULEN, *Christus victor. La notion chrétienne de Rédemption*, Traduit du suédois par G. Hoffmann-Sigel, Paris 1949, p. 12.

de Deut. 34, 1-4 [134]. Lucas no niega ni puede ignorar el carácter mesiánico de las tentaciones de Cristo, pero es significativo que no dude en hablar de *peirasmos* (Lc. 4, 13) o *peirasmoi* (Lc. 22, 28) de Cristo, como habla de las *peirasmoi* (Lc. 8, 13; 11, 4; 22, 40. 46) de los cristianos [135]. Comienza a apuntar la idea que desarrollarán los Padres: Jesús, para ejemplo de los cristianos, habría sido tentado como éllos, que han de rechazar los ataques de Satán [136].

Mt. 4, 11 retoma la noticia final de Mc. 1, 13 sobre el ministerio angélico. Su servicio es la respuesta a la obediente superación del diablo por Jesús. Con ello reconocen su oficio mesiánico. Mateo subraya que el cumplimiento obediente de la voluntad de Dios y la superación del diablo corresponden al oficio mesiánico de Jesús [137].

Lc. 4, 13 es una nota redaccional sin engarce en la fuente. Junto con Lc. 22, 3 crea un espacio histórico-salvífico de la vida de Jesús libre de la actividad de Satán [138]. A diferencia de Mt., que mira sobre todo al pasado de Israel para mostrar el cumplimiento del plan divino, el relato de Lc. parece más orientado al acontecimiento crucial de la economía nueva: el misterio de la Pasión [139].

Origen de la tradición y carácter del relato

La narración ha sido interpretada como una composición con elementos míticos de alcance parenético: En la fuente Q se trasmitía una conversación del diablo con Jesús. La noticia de Mc., que mencionaba tentaciones, ofreció ocasión, tanto para Mt. 4, 1-11 como para Lc. 4, 1-13, de narrar ese diálogo. Según esto es mítico el marco de la conversación, que gira en torno a la cuestión de la mesianidad. Quiere en primera línea constatar por qué Jesús no ha hecho ciertos milagros: ni milagros en beneficio propio, ni de llamar la atención. Quiere constatar también que no ha obrado para ganar el poder de modo humano. Todo esto viene del diablo, enseña la conversación, que da así a los cristianos una parenesis [140]. Se ha visto así la historia de la tentación como una le-

134. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 296-298.
135. Cf. FEUILLET, Bibl 40 (1959), p. 617-622.
136. Cf. MICHL, *a. c.*, p. 5.
137. Cf. BARTH, *a. c.*, p. 133.
138. Cf. CONZELMANN, ZThK 49 (1952), p. 21.
139. Cf. FEUILLET, Bibl 40 (1959), p. 630.
140. Cf. DIBELIUS, *Formgeschichte*, p. 274.

yenda, que reflexiona sobre el tipo de mesianidad de Jesús respectivamente: sobre el tipo de fe mesiánica; pero sin que la vida y obra de Jesús, medida con las ideas tradicionales de Mesías, haya sido mesiánica [141]. Una leyenda que rechaza el traspaso a Jesús de la representación popular del θεῖος ἀνήρ [142].

Se ha considerado que el relato Q, en Mt. y Lc. reproducido con influjo de Mc., es una configuración secundaria. Un haggadah escriturística, que corresponde a disputaciones rabínicas, como en *Sifre Deut.* 307. La configuración parece proceder de la polémica y apologética sobre el problema de la distinción de los milagros divinos y demoníacos [143]. Se ha pensado también que Mt. y Lc. son aquí elaboración de Mc. en forma de disputa rabínica [144]. Ejemplo de tal disputa en *Sanh 89 b*: Satán cita Job 4, 2-5; 4, 6 y 4, 12 + Gen. 22, 8. Abrahan responde con Sal. 26, 1; Job 4, 7 y un apophthegma. En *Deut Rabba* 11, 5 el ángel de la muerte cita salmos y Moisés responde a cada uno de los tres intentos con citas del Deut. (como Jesús en Mt./Lc.). No faltan pues ejemplos de haggadah con disputa en tres partes, haciendo uso de citas escriturísticas. También hay un residuo en Jud. 9, que, según Clemente y Orígenes, está citando el perdido *Asc. Moys.* [145]. El principio del Haggadah como tal, de que el texto implica mucho más que su significado ordinario, superficial, se retrotrae al período rabínico más antiguo (Haggadah de Hillel o de Filón). Este principio lleva a continua amplificación de historias tradicionales. Es probable que los que tenían que relatar las historias de la nueva redención, siguiesen ampliamente la misma regla. Pero, aun cuando hay razones para considerar la versión más corta de un relato como la original, la larga no debe por eso considerarse sin valor desde un punto de vista histórico. Suponiendo que Mc. represente una versión más antigua de la historia de la tentación, no se sigue necesariamente que los relatos detallados de Mt. y Lc. no correspondan a algo real en la historia de Jesús [146].

Ya hemos visto que las tres tentaciones de Jesús han quedado descritas en función de las tentaciones de Israel. El orden adoptado corresponde al de los acontecimientos del Exodo (en Mt., que parece conservar la forma más original). Las tres tentaciones re-

141. Cf. BULTMANN, *Theologie*, p. 27-28.
142. Cf. CONZELMANN, *Grundriss*, p. 148.
143. Cf. BULTMANN, *Geschichte*, p. 272-275.
144. Cf. K. G. KUHN, *New Light on Temptation, Sin and Flesh in the New Testament:* K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, New York 1957, p. 112.
145. Cf. KELLY, CBQ 26 (1964), p. 198-202.
146. Cf. DAUBE, JThSt 44 (1963), p. 153-155.

sumen la historia de la travesía del desierto y Jesús se refiere a la lección sacada por el Deut. de la tentación correspondiente a Israel [147]. No hay por qué excluir que el relato constituya también una abreviación dramática, que condense en una escena única diferentes tentaciones, encontradas por Jesús en el curso de su ministerio, pero bajo formas menos extraordinarias. Puede pretender relatarnos la victoria inicial de Jesús (cf. Mc. 3, 27), manejando textos escriturísticos en base a una reflexión cristiana sobre diversos episodios de la vida de Jesús, en que su concepción mesiánica se opone a concepciones populares [148].

Por otra parte se ha sostenido que la narración sustancialmente remonta a Jesús mismo, quien, en un momento de intimidad con los discípulos, habría contado su prueba al comienzo de la vida pública [149]. Es probable en efecto que haya en la base una noticia del mismo Jesús, quien conoció la tentación bajo formas semejantes y es normal que fuera tentado más precisamente antes de comenzar su ministerio [150]. Se ha añadido que, si Jesús habló a sus discípulos de sus tentaciones, no se ve por qué no se explicaría sobre su naturaleza y significado recordando la enseñanza del Deuteronomio; y que no hay por qué excluir la idea de que el relato venga de Jesús en persona. La discreción mesiánica que atestigua la narración se conjugaría mal con el estado de espíritu de la cristiandad primitiva y sería más conforme a la actitud de Jesús. Opinamos que estas explicaciones son hipótesis gratuitas, que no tienen suficientemente en cuenta los estadios de elaboración de las tradiciones evangélicas. Tampoco estamos de acuerdo con el argumento de que, en los términos en que está planteado en esta historia, el problema no existía para los primeros cristianos; de que le falta actualidad tanto para la catequesis cristiana como para las discusiones con los judíos [151]. Dupont insiste en que la analogía entre las solicitaciones del tentador y las de los dirigentes judíos [152], es demasiado llamativa para no ser intencionada. Ve normal que Jesús haya querido hacer comprender su actitud a los discípulos desconcertados. Situación característica del ministerio de Jesús y que da todo su sentido al relato; lo que no vale para después de Pascua, cuando el signo ha sido ya dado [153]. Concluye que el relato se comprende mejor si viene de

147. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 288-292.
148. Cf. Mc. 8, 1-9. 11-12. 27-33; 15, 29-32. 36; Jn. 6, 15. 26-34; 7, 1-4:
149. Cf. URICCHIO-STANO, *o. c.*, p. 178-179.
150. Cf. DUPONT, NTSt 3 (1957), p. 300-302.
151. Disentimos de DUPONT, RB 73 (1966), p. 53-58.
152. Cf. Mc. 8, 11; 11, 28 par.; 15, 32 par.; Mt. 12, 38; 16, 1; Lc. 11, 16. 29; 23, 8-9.
153. Cf. DUPONT, RB 73 (1966), p. 61-63.

Jesús. Refleja sus preocupaciones y responde a problemas que son los del ministerio público. Jesús habla de una experiencia vivida, pero traduciéndola en lenguaje imaginado. Esto habría ocurrido después de la confesión mesiánica en Cesarea de Filipo [154].

Precisamente la analogía entre las solicitaciones del tentador y las de los dirigentes judíos, a la luz del apóstrofe a Pedro (Mc. 8, 33), nos indican suficientemente cómo el cristianismo primitivo pudo llegar a percibir el contenido de las tentaciones del desierto. La tradición evangélica no atribuye a Jesús ningún relato haggádico pormenorizado; sólo rápidas alusiones a sus enseñanzas escriturísticas. Es aún más gratuito conjeturar que el relato se retrotraiga a una discusión escriturística sobre el problema mesiánico, que habría mantenido Jesús con algún sectario de Qumran durante su permanencia en el desierto [155]. La tradición evangélica subraya el carácter trascendente de esa tentación. Un relato de controversia habría quedado presentado e integrado como los de Mc. 11, 27-12, 44.

El primer objetivo de una explicación es reconocer el tipo literario de un relato. El de las tentaciones, es imposible entenderlo como estrictamente histórico, aunque ello no significa que no haya un trasfondo histórico. Al contrario: Jesús debió estar largo tiempo en el desierto, antes de comenzar su actividad pública y vivir tentaciones causadas por el diablo. El conocimiento de este hecho debe proceder de una comunicación de Jesús. Los ataques intentaron de algún modo apartar a Jesús de la obediencia para con Dios. Lo que la tradición primitiva sólo sabía de modo general sobre tales tentaciones, puede haber sido ampliado y comentado a modo de narración haggádica judía en los relatos trasmitidos por los sinópticos [156].

* * *

Tras la epifanía bautismal, Jesús es probado como Elegido de Dios. Las alusiones de Mc. sobre tentaciones de Jesús en el desierto, son reliquia de una descripción más detallada de la lucha entre el Mesías Hijo de Dios y Satán. Marcos parece haber abreviado un relato más detallado, porque está sólo interesado en la victoria de Jesús sobre el diablo. Es probable que conociese la narración en una forma más concretizada, aunque no precisamente la

154. Cf. DUPONT, RB 73 (1966), p. 66-76; *Les tentations*, p. 127-130.

155. Cf. B. HJERL-HANSEN, *Did Christ know the Qumran sect?. Jesus and the Messiah of the Desert. An Observation based on Matthew 24, 26-28:* RQ 1 (1959), 495-508.

156. Cf. MICHL, *a. c.*, p. 3-5.

que trasmiten Mt. y Lc. Su abreviación parece evocar datos de Deut. 8 y del Sal. 90(91): alusiones válidas en un nivel anterior de la tradición. A Marcos le interesa sólo notar que los poderes demoníacos, a quienes estaba sometido el proceso histórico, según la concepción apocalíptica, son ahora decisivamente atacados y derrotados por Dios. El Reino escatológico irrumpe en este mundo dominado por Satán. Es Jesús quien tiene el poder de sobrepujar al Adversario. La tentación posee un significado escatológico, como el preludio requerido al anuncio del Señor. Jesús ve realizarse la derrota de Satán, ligada al advenimiento del Reino. La tentación se vincula del modo más íntimo al conjunto del ministerio de Jesús.

La noticia de Mc. ha sido retomada por Mt. y Lc., como introducción a sus respectivos relatos dramáticos, con variantes redaccionales. En el conjunto de la tradición sinóptica la cuarentena es presentada como tiempo de *peirasmos,* lo mismo que en Deut. 8, 2. Sólo una añadidura mateana alude a la permanencia de Moisés en el Sinaí, conforme a su tónica de presentar a Jesús como el nuevo Moisés.

En la tradición original, el tentador intenta desviar a Jesús del objetivo que le ha sido confirmado por Dios en el bautismo: que llegue a ser infiel a su encargo mesiánico. Jesús, que ha conocido la tentación durante su vida terrestre, es tentado al comienzo de su ministerio, como lo será de nuevo en la hora de la pasión. La tentación queda dentro del ministerio como su primer acto decisivo. Preludia la victoria definitiva sobre Satanás, contraseña de la obra mesiánica, que culminará en el ministerio pascual.

El comienzo del ministerio de Jesús sigue el mismo molde que la vocación de Israel. El tema principal de los relatos de tentación parece ser la obediencia de Jesús, vista en contraste con la desobediencia y rebeldía de Israel en los días del desierto. Esta temática, implícita probablemente en Mc., es más explicitada en la tradición "Q", sobre todo en Mt. Jesús es de hecho el Israel fiel y obediente, en quien la Alianza es preservada y renovada. La referencia mística al segundo Adán parece fuera de lugar en este relato. Aunque la idea de Jesús como antitipo de Adán esté acaso presente en la composición lucana y haya influido en la comprensión de la escena por la tradición eclesiástica posterior.

En la noticia de Mc. se descubren residuos de una interpretación midráshica del Sal. 90(91), como explicación de la situación de Jesús en el desierto. El mismo motivo debió contribuir a la elaboración de un midrash judeocristiano sobre Deut. 6 y 8. Conje-

turamos que la combinación de ambos configuró la tradición que ha sumariado Mc. El midrash sobre el Deut., dramatizado apologéticamente contra interpretaciones desviadas del mesianismo, habría acabado por fraguar en el relato detallado, retomado por Mt. y Lc. La tradición de Jesús recordaba que la tentación satánica contra el Señor durante el ministerio, había consistido en pretender desviarle del camino de Pasión. El mesianismo auténtico había sido un mesianismo sufriente. Se puede retrotraer la misma perspectiva a la alusión de Mc. 1, 13 y al relato detallado de "Q". Este cuida además de rechazar las perspectivas de un mesianismo mundano, apocalíptico y político.

La noticia de la tentación en el desierto debe remontarse al mismo Jesús, que acaso explicitó su contenido como propuestas de desviación de su mesianismo sufriente. Si no, pudieron comprenderlo así los discípulos, testigos de las tensiones que enfrentó el mesianismo de Jesús durante su vida terrestre. La elaboración dramática es un haggadah escriturístico; una vez que se había enfocado la atención sobre el paralelo entre esa situación de Jesús y los datos del Sal. 91 y del Deut. Así el relato condensa en una escena diferentes tentaciones encontradas por Jesús en el curso de su ministerio.

CAPÍTULO VII

COMIENZO DE LA PREDICACION DEL EVANGELIO

El relato de la entrada en escena del Bautista forma parte de un conjunto (Mc. 1, 1-15) delimitado por una inclusión: constituida por el término "evangelio" (1, 1 y 1, 14. 15), que pone en paralelo a Juan y Jesús. La primera parte concierne al Bautista (1, 2-8), la segunda a Jesús (1, 9-15). Los dos personajes se parecen y a la par se contraponen. Paralelismo antitético subrayado por la estructura misma de los relatos [1]. Varios factores arguyen por la unidad de 1, 1-15. Es decisiva la preeminencia de "evangelio" en 1, 14-15. Un segundo argumento es el modo de tratar a Juan Bautista. La referencia a Juan en 1, 14 no es biográfica sino eminentemente teológica. En el conjunto de la introducción, Juan es el cumplidor de profecía y el heraldo del "más fuerte". Entró en escena predicando el bautismo de arrepentimiento, mientras que Jesús vino predicando el Evangelio de Dios (en lo que se incluye para Marcos el sanar y exorcisar). Marcos ve la predicación del Evangelio como parte de la sobrepujante fuerza de Jesús respecto a Juan. En tercer lugar, el uso más común de los términos εὐαγγελ- en el mundo helenístico va asociado con nuevas de victoria. Marcos considera el encuentro de Jesús con Satán como un contraste de fuerzas en que Jesús es victorioso. El subrayado de εὐαγγέλιον en 1, 14 está enteramente apropiado a la comprensión de la experiencia del desierto: 1, 14-15 sirve como explicación de 1, 12-13 [2]. La introducción debe extenderse pues hasta 1, 15 [3].

1. Cf. BOISMARD, RB 73 (1966), p. 323-324.
2. Cf. L. E. KECK, *The Introduction to Mark's Gospel:* NTSt 12 (1966), p. 358-362.
3. Cf. ZARRELLA, *a. c.*, p. 5-7. Nombra una serie de exegetas que apoyan esta interpretación, en contraste con los que concluyen el prólogo en 1, 13.

Mc. 1, 14-15, como sumario proléptico del kerygma de Jesús en Galilea, puede compararse con Jn. 12, 44-50, que está apropiadamente colocado como un postscriptum al "Libro de los Signos" juanino y sumaría en breve lo dicho en un entero período. Puede también compararse al sumario de la exhortación apostólica en Act. 2, 40 [4]. El pasaje no sólo sumaría el alcance de los episodios precedentes. Forma una transición apta a la siguiente sección del relato evangélico, que comienza en 1, 16-20. Marcos colocó aquí la historia de vocación de los discípulos, porque la vocación al seguimiento y llegar a ser "pescadores de hombres" es para él un ingrediente esencial de la obra de Jesús entendida como evangelio. La vocación y comisión de los discípulos gobierna la estructura del evangelio hasta Cesarea. Luego el tema de los discípulos toma un nuevo giro a la luz de las tres predicciones de la pasión [5]. La primera mitad del relato pre-pasión está dominado por la dialéctica de la vocación a seguir y participar en la obra de Jesús. La segunda parte, por la dialéctica de la vocación a tomar la propia cruz. Mc. 1, 16-20 es el paradigma que inaugura el conjunto [6].

Desde la perspectiva parcial de su alcance como transición cabe admitir que Mc. 1, 14-15 pretende abarcar un período que acaba en 3, 12 [7]. En lo que atañe a las dos partes fundamentales que pueden distinguirse en la estructura del evangelio (Mc. 1, 1 - 8, 30; 8, 31 - 14, 11), antes de la narración de la pasión, la mención del "evangelio" en 1, 14-15 puede ser tan significativa como la de 8, 35. Puede ser un paralelo deliberado para recordar cuáles son los puntos salientes antes de que la historia siga adelante en otro plano. El reconocimiento de Jesús como Cristo por Pedro corresponde en cierto modo a la experiencia del bautismo. La respuesta del Señor a Pedro (Mc. 8, 33), que no está de acuerdo con su interpretación de la mesianidad, es paralela al episodio de la tentación (Mc. 1, 13). Como si hubiera un paralelismo deliberado de los acontecimientos, indicando un nuevo comienzo o por lo menos una nueva fase en el ministerio [8]. Después de 1, 15 el término "evangelio" no vuelve a aparecer en la primera parte. En cambio reaparece en la segunda en 8, 35; 10, 29; 13, 10 y 14, 9. Cuando Marcos redactó la primera parte, y cada sección, tuvo en

4. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, p. 381-383.
5. Cf. Mc. 8, 31; 9, 30-32; 10, 32-33.
6. Cf. KECK, *a. c.*, p. 362-364.
7. Puntualizamos la interpretación de TAYLOR, *o. c.*, p. 165, quien además hace concluir esa sección en 3, 6.
8. Cf. J. BOWMAN, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Studia Post-Biblica 8, Leiden 1965, p. 188-189.

mente un plan que reclamaba reservar cierto material —de gran valor e importancia— para la segunda parte [9].

1

EL SUMARIO DE Mc. 1, 14-15

Son muchos los exegetas que han visto en estas frases una composición propia del evangelista. Según B. Weiss, cuando Marcos formula 1, 15 se entiende de por sí que no introduce un dicho trasmitido de Jesús, sino que resume en palabras propias la suma de su predicación. Tanto el concepto de πιστεύειν como el de εὐαγγέλιον, que pertenecen ambos al vocabulario doctrinal apostólico y envuelven aquí una fuerte anticipación histórica, confirman que esta formulación es obra del evangelista [10]. Para E. Wendling, el redactor, que marca el comienzo de la narración y reflexiona a la vez sobre este comienzo en 1, 1-3, ha vuelto a actuar en el paso del prólogo a las historias en Cafarnaún, para dar el contenido de la predicación de Jesús en 1, 14b-15. Esta representación sistemática no se compagina con la narración clara y visible del prólogo. Aquí no habla Jesús sino el evangelista. Ya la doble repetición del término no corriente εὐαγγέλιον muestra en acción la misma mano que en 1, 1. En el κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ se ve una reproducción del κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας de 1, 4. Por otra parte el redactor quiere aludir, mediante πεπλήρωται ὁ καιρὸς a que se ha realizado por la predicación de Jesús la profecía de Juan en 1, 7-8. La frase entera está en estilo paulinizante y es bajo todo respecto una inclusión secundaria [11]. No aporta pues una nueva interpretación K. L. Schmidt cuando sostiene que Mc. 1, 14-15 es elaboración del evangelista. El contenido de 1, 14-15 es tan general e indeterminado como su cronología y geografía. Constituye un sumario que ha de atribuirse al evangelista. Ha configurado este relato para dar una transición a las escenas individuales siguientes. Ya el estilo es totalmente distinto del de las dos perícopas precedentes y de las

9. Cf. Q. Quesnell, *The Mind of Mark. Interpretation and Method through the Exegesis of Mark 6, 52*, Analecta Biblica 38, Roma 1969, p. 139-140.

10. Cf. B. Weiss, *Das Markusevangelium und seine synoptische Parallelen*, Berlin 1872, p. 53-54.

11. Cf. Wendling, *Entstehung*, p. 1-3.

siguientes [12]. R. Bultmann avanza sobre la misma línea cuando concluye que Mc. 1, 15 es una configuración enteramente secundaria bajo el influjo de terminología específicamente cristiana. Es un resumen de la predicación cristiana de salvación. En Mc. 1, 14-15 el evangelista ha antepuesto a la descripción de la actividad de Jesús una descripción sumaria de su predicación penitencial, bajo influjo de la terminología de la predicación misionera cristiana [13].

Así llega a ser prácticamente opinión común que en Mc. 1, 14-15 tenemos un sumario, cuya formulación se retrotrae al evangelista, quien a su vez retoma terminología misionera del cristianismo primitivo. Insistiendo en el método de la historia de las redacciones, para entender estas frases a partir de la situación peculiar de Marcos, W. Marxsen alega que es nuestro evangelista quien ha introducido el sustantivo "evangelio" en la tradición sinóptica. El evangelio es para Marcos la realidad en que Jesús se hace presente. El anuncio del evangelio realiza la actualización de su contenido. En el anuncio se hace presente el Resucitado. El evangelio es Jesús. El anuncio representa al anunciado [14].

Para entender mejor la concepción propia de Marcos se precisa tener presente el aporte del método de la historia de las formas. No hay que perder de vista lo que la redacción marcana retoma, aun en estas frases, de la tradición comunitaria.

Predicación comunitaria

Ya Wendling notó el estilo paulinizante y Bultmann la terminología misionera, que pueden detectarse en el sumario marcano. También W. Grundmann subraya que las expresiones usadas por Marcos proceden de la teología del cristianismo primitivo [15], en cuya formulación Pablo ha tenido parte notable [16]. Los vv. 14-15 son un sumario y pueden considerarse una composición del evangelista, pero las dos informaciones que atañen los inicios evangélicos debieron formar parte de la catequesis primitiva [17]. La formulación de 1, 14 ha de atribuirse ampliamente al evangelista [18],

12. Cf. SCHMIDT, *Rahmen,* p. 32-33.
13. Cf. BULTMANN, *Geschichte,* p. 124. 134 y 366.
14. Cf. MARXSEN, *Markus,* p. 83-92.
15. Cf. Rom. 1, 1; 15, 16; 2 Cor. 11, 7; 1 Tes. 2, 8-9; 1 Pe. 4, 17; Gal. 4, 4; Ef. 1, 10.
16. Cf. GRUNDMANN, *Markus,* p. 36.
17. Cf. Act. 1, 22; 10, 37. Citados por URIOCHIO-STANO, *o. c.,* p. 181-182.
18. Cf. F. MUSSNER, *Die Bedeutung von Mc. 1, 14f für die Reichsgottesverkündigung Jesu:* TrThZ 66 (1957), p. 258.

pero Marcos emplea la lengua misionera de la Iglesia para presentar la actividad de Jesús en Galilea [19].

El uso lingüístico permite discernir en Mc. 1, 15 elementos de configuración comunitaria [20]. H. Conzelmann sostiene que la formulación de 1, 14-15 tiene su puesto en la comunidad helenística, que hace a Jesús mismo anunciador del kerygma escatológico [21]. P. Stuhlmacher penetra más a fondo en la cuestión: El evangelista parece usar en su sumario categorías del lenguaje misional helenístico, para él corriente. Entre estas categorías hay que contar las dos expresiones: "Evangelio de Dios" y "el Evangelio". Pero no hay que interrumpir la cuestión histórico-religiosa con esta constatación. En tiempo paulino y pre-paulino "evangelio de Dios" estaba adherido a la predicación misional monoteísta, a la predicación misional de la Sinagoga helenística, que la joven misión cristiana pudo retomar y trasmitir. Pero está claro que Mc. 1, 14-15 no puede compararse con esa "predicación de Dios" helenística. En Mc. 1, 14-15 se habla del cumplimiento de los tiempos, de la *Basileía* que se acerca, de penitencia y fe: todo ello como signos característicos de la predicación de Jesús. Para esa divergencia entre el evangelio monoteista y la predicación del Reino se precisa una explicación: Marcos ha vinculado expresiones misionales helenísticas con expresiones de origen palestinense. En el sumario de Marcos se ve un interesante proceso de trasmisión: la terminología misional helenística es incluída en el encuadre de material expresivo palestinense y material de Jesús [22]. Ya C. H. Dodd explicaba que los discursos misionales en Act. 2-4 no representan lo que Pedro dijo en tal o cual ocasión sino el kerygma de la Iglesia de Jerusalén en un período temprano. Kerygma que puede sumariarse como sigue: 1) La edad de cumplimiento ha amanecido [23]; 2) Esto ha tenido lugar por el ministerio, muerte y resurrección de Jesús, ratificado por las Escrituras [24]; 3) Por virtud de la resurrección, Jesús ha sido exaltado a la diestra de Dios como cabeza mesiánica del nuevo Israel [25]; 4) El Espíritu Santo en la Iglesia es el signo del presente poder y gloria de Cristo [26]; 5) La Edad Mesiánica encontrará prontamente su

19. Cf. DELORME, EphThL 43 (1967), p. 79-80.
20. Cf. G. EBELING, *Jesus und Glaube:* ZThK 55 (1958), p. 89.
21. Cf. CONZELMANN, *Grundriss,* p. 128.
22. Cf. P. STUHLMACHER, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte,* FRLANT 95, Göttingen 1968, p. 236-238.
23. Cf. Act. 2, 16; 3, 18. 24.
24. Cf. Act. 2, 22; 3, 22; 2, 23; 3, 13-14; 2, 24-31; 3, 15; 4, 10.
25. Cf. Act. 2, 33-36; 3, 13; 5, 31.
26. Cf. Act. 2, 33; Act. 2, 17-21; 5, 32.

consumación en el retorno de Cristo[27]; 6) El kerygma se cierra siempre con un llamado de arrepentimiento, la oferta de perdón y del Espíritu Santo, y la promesa de salvación, es decir: "la vida de la Edad venidera", para los que entren en la comunidad elegida[28]. Esto es lo que el autor de Act. significa por "predicar el Reino de Dios". Es muy significativo que siga las líneas del sumario de la predicación de Jesús dado en Mc. 1, 14-15. Este sumario provee el andamiaje dentro del que se situaba el kerygma de Jerusalén[29]. ¿Podemos remontarnos a la tradición misma de Jesús?

Predicación de Jesús

Conectando los sumarios que siguen en el relato marcano al de 1, 14-15[30], llama la atención el modo en que se ligan en algo muy semejante a una narración continuada. Obtenemos un claro esbozo del ministerio galileo formando un andamiaje en que se insertan los cuadros separados. El esbozo da una visión del ministerio galileo en tres estadios, en el que los cuadros aislados no encajan bien. Así parece probable que en adición a los materiales en forma de perícopa, Marcos tuvo un esbozo, también tradicional, sobre el que intentó trabajar con éxito incompleto. Hay esbozos cronológicos en la predicación primitiva[31] y no hay por qué excluir que la Iglesia primitiva trasmitiese un esbozo del ministerio de Jesús, como el que existe en forma fragmentaria en la estructura de Marcos y puede haber pertenecido a una forma de kerygma primitiva. Marcos ha solucionado el contraste entre el esbozo demasiado breve y los materiales ya agrupados con un compromiso entre un orden cronológico y tópico[32].

Ya Weis asumía que Mc. 1, 15 resume con palabras propias el conjunto de la predicación de Jesús[33]. Queda lejos de estar probada la afirmación de H. Braun de que hay un cambio de sentido cuando la predicación de Jesús ha sido combinada con terminología cristiana posterior, como en Mc. 1, 15[34]. Se orienta mejor la interpretación de E. Klostermann: el primer relato sobre una

27. Cf. Act. 3, 21; 10, 42.
28. Cf. Act. 2, 38-39; 3, 19. 25-26; 4, 12; 5, 31; 10, 43.
29. Cf. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1956, p. 20-24.
30. Cf. Mc. 1, 14-15. 21-22. 39; 2, 13; 3, 7b-19; (4, 33-34); 6, 7. 12-13. 30.
31. Cf. 1 Cor. 15, 3-7; 11, 23-25; Act. 10, 37-41; 13, 23-31.
32. Cf. C. H. Dodd, *The Framework of the Gospel Narrative:* New Testament Studies, Manchester 1967. p. 6-11.
33. Cf. Weiss, *Markusevangelium,* p. 53.
34. Cf. H. Braun, ZThK 50 (1953), p. 245.

entrada en escena del predicador itinerante escatológico es una combinación secundaria, bajo influjo de la terminología de misión cristiana primitiva, pero "interiormente verdadera". Cuando en la predicación de Jesús, junto a la amenaza que ya hemos conocido por Juan, destaca mucho más fuertemente lo nuevo, el cumplimiento de la promesa [35]. Conzelmann reconoce que el sumario coincide con la predicación histórica de Jesús en el dato de que el Reino de Dios está cerca [36]. Mc. 1, 15, sumario del evangelista o de su fuente, es probablemente una verdadera pintura del mensaje propio de Jesús. La proximidad del Reino es central en el ministerio de Jesús. Este aspecto de la autocomprensión de Jesús envuelve la convicción de que donde está Dios hay gloria escatológica: la revelación de la presencia de Dios no puede quedar oculta sino que irrumpe insistentemente. En las ocasiones en que se afirma la divinidad de Jesús particularmente, el carácter revelado de la gloria final sobresale. Jesús consideró su persona y obra en términos escatológicos. Pero hay una dualidad en la autocomprensión de Jesús. Junto a la autoconciencia escatológica, hay que tener en cuenta el carácter de gracia, que vela los acontecimientos finales, que ocurren en la vida, muerte y resurrección de Jesús. El motivo escatológico tiende a revelar, ya que el fin es la manifestación abierta del régimen divino. El motivo de gracia se esfuerza en velar, para dar tiempo y oportunidad a los hombres [37].

Sumario de la predicación en Galilea

Mc. 1, 14-15 se estructura en una introducción (1, 14: tres estiquios) y un mensaje (1, 15: cuatro estiquios). El gran número de sílabas largas del texto griego en los siete estiquios dan al conjunto un tono muy solemne [38].

Mc. 1[14] Καὶ μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην
ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν
κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ
1[15] καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς
καὶ ἤγγικεν ἡ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ·
μετανοεῖτε
καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

35. Cf. KLOSTERMANN, *Markus*, p. 11.
36. Cf. CONZELMANN, *Grundriss*, p. 128.
37. Cf. A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament*, SpNT 13, Leiden 1966, p. 196-197.
38. Cf. MUSSNER, TrThZ 66 (1957), p. 257-258.

Καὶ μετὰ queda atestiguado por B D it sy^s bo^{pt}. En cambio ℵ k A W θ λ φ pl lat sy^p Or Eus leen μετα δὲ. El καὶ, tan típicamente marcano, parece ser original. Aquí el δὲ parece ser una corrección posterior. Marcos usa δὲ en vez de καὶ en particulares circunstancias transicionales de su evangelio (cf. 7, 24; 10, 32; 14, 1). La partícula δὲ podría ser un signo de que a los ojos de una tradición posterior (como de gran parte de los exegetas modernos) comienza aquí una sección enteramente nueva en la vida de Jesús [39]. En el proceso de la trasmisión textual se explica más fácilmente la corrección de un primitivo καὶ por δὲ que la inversa. Es curioso que sean k A W θ pm Eus quienes omiten ὁ Ἰησοῦς. La mención tiene mayor sentido desde la perspectiva de un comienzo. Esto sugiere que la razón principal de las correcciones precedentes, en esta línea de tradición textual, radica en el afán de reducir las redundancias estilísticas en la secuencia de la narración.

En 1, 14b puntualizan τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: k A D W 074. 0133. 0135 pm lat sy^p. La precisión, influida por el conjunto de la tradición sinóptica, parece corresponder con mayor fidelidad al contenido propio de la predicación de Jesús. Sin embargo creemos que modifica la redacción original de Marcos, influido aquí por el vocabulario misional helenístico.

Las variantes más importantes en 1, 15 son el plural πεπλήρωνται οἱ καιροὶ en D it y la sustitución de τοῦ θεοῦ por τῶν οὐρανῶν en W. La primera puede proceder de una preocupación teológica. Sugiere acaso la distinción entre los tiempos del ministerio de Jesús o de la Iglesia [40] y el *kairós* de la Pasión [41] o el apocalíptico escatológico [42]. La segunda puede ser simplemente una armonización con el uso mateano (cf. Mt. 3, 2; 4, 17; 10, 7).

W. Marxsen ha sostenido que Marcos escribe un "evangelio galileo". Tendencia que encuentra su expresión literaria mediante el enganche redaccional Galilea con el que conecta perícopas aisladas o secciones dispersas. La importancia de Galilea para Marcos no es en primera línea histórica sino teológica, como lugar de la próxima parusía. El Jesús histórico desarrolló actividad en Galilea. Allí se trasladó posteriormente la comunidad primitiva je-

39. Apartándonos de su interpretación, utilizamos elementos del análisis de MUSSNER, *a. c.*, p. 258.
40. Cf. Mt. 16, 3; Lc. 19, 44; 21, 10. 36; Act. 16, 26.
41. Cf. Mt. 26, 18; Lc. 4, 13; Jn. 7. 8.
42. Cf. Mt. 8, 29; 13, 30; 21, 34; Mc. 13, 33.

rosolimitana. Puede sospecharse que se esperaba la segunda venida en el lugar en que aconteció la primera. A Marcos no le interesa tanto trasmitir que Jesús ha actuado en Galilea como expresar que donde Jesús ha actuado, ahí está Galilea. Jesús ha precedido ya a sus discípulos en Galilea (cf. 14, 28; 16, 7). Está allí oculto y será visto en la parusía. Galilea es pues el lugar donde Jesús ha actuado, donde actúa ahora (oculto en la predicación) y donde actuará en la parusía [43].

Sin embargo parece más acertado entender Mc. 16, 7 como una alusión a que la obra misionera es en realidad seguimiento del Señor resucitado, que va por delante. El Resucitado va hacia Galilea y con ello en dirección a los paganos. La explicación de Mc. 16, 7 como expectación próxima y que Galilea sea el lugar de la parusía esperada, está en contraposición a Mc. 13, 27 par. La gran inclusión de Mc. 6, 45-8, 26 tiene por tema la separación del judaísmo farisaico y el paso de la actividad de Jesús a los paganos. Se alude claramente a la comunidad venidera entre los paganos. Como la actividad salvífica de Jesús en Galilea culmina en una gran alimentación (Mc. 6, 30-44), lo mismo su ministerio en la Decápolis pagana (Mc. 8, 1-10). Son historias que constituyen el antitipo escatológico de la alimentación de Israel en el desierto. Jerusalén es el lugar del judaísmo enemigo (Mc. 7, 21; 10, 33) y el lugar de la Pasión. Jesús precede de Galilea a Jerusalén (Mc. 10, 32) y precede a la inversa (Mc. 14, 28; 16, 7). A este giro geográfico responde un giro histórico: con la resurrección comienza el tiempo en que los discípulos han de anunciar lo que han visto (Mc. 9, 9). El camino a Jerusalén es el tiempo del adoctrinamiento de los discípulos bajo el secreto mesiánico. El camino del Resucitado a Galilea está bajo el signo del anuncio y la misión. El contenido del evangelio es lo que Pedro ha formulado en tierra pagana (Mc. 8, 27-31) y el centurión pagano al pie de la cruz (Mc. 15, 38-39). Galilea no es la tierra de la reunión escatológica inmediatamente antes de la parusía, sino de la predicación y reunión de la comunidad, punto de partida de la misión entre paganos. El προάγω de Mc. 14, 28 y 16, 7 alude a la misión [44]. Sin embargo no es necesario recurrir a la hipótesis de una cristiandad Galilea independiente de la Iglesia de Jerusalén y tan antigua como ella [45].

---

43. Cf. MARXSEN, *Markus*, p. 59-61.
44. Cf. KARNETZKI, ZNW 52 (1961), p. 252-257.
45. Cf. TROCMÉ, *o. c.*, p. 43.

Galilea en la tradición evangélica posterior

Mt. 4, 12 corre paralelo a Mc. 1, 14; pero no queda clara la dependencia literaria. Basta con que ambos evangelistas sigan el mismo esbozo de la historia de Jesús[46]. Mt. 4, 14-16 combina Is. 8, 23 y 9, 1[47]. El profeta proclama el favor del Señor sobre las provincias israelitas norteñas, que habían sufrido la mayor aflicción y degradación. Mateo aplica la profecía al ministerio galileo de Jesús[48]. En cierta medida traduce independientemente, separándose tanto de los LXX como del TM. En lugar de usar los textos en futuro, como hacen los LXX, Mateo usa el pasado. Es un cambio intencional para subrayar la realización de la profecía[49]. En Mt., como en la literatura de Qumran, es la realización escatológica, que expone el significado verdadero y pleno del texto, la que da autoridad para la cita libre[50]. Está siguiendo una tradición exegética desarrollada sobre la creencia de que Galilea no era sólo una tierra de promesa escatológica, sino la tierra de la realización escatológica. Creencia fundada en la figura de Jesús. El espacio de su actividad es, históricamente y por determinación de Dios, Galilea, que abarca aquí también el territorio al este del Jordán. Es el país en que se desarrollan los acontecimientos hasta Mt. 15 y acaso hasta Mt. 19. En la vida humana de Jesús los sucesos externos e internos llevan consigo el significado y realidad de la culminación escatológica[51].

Por encima de Mc. 1, 14, Lucas (4, 14) nota que Jesús vuelve a Galilea con el poder del Espíritu; es decir, equipado para su obra mesiánica[52]. Después de Lc. 1-2 el Espíritu ya no se manifiesta generalmente en el evangelio como el Espíritu de profecía. Jesús aparece preeminentemente como el portador del Espíritu Santo (Lc. 3, 22; 4, 18), que puede ser descrito así como el Espíritu mesiánico[53]. Lucas (4, 14-15) sustituye los datos de contenido de Mc. 1, 15 sobre la predicación de Jesús mediante una descripción sumaria de un determinado espacio temporal. El radio de acción de

46. Cf. E. LOHMEYER - SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, KEKNT. Göttingen 1967[4], p. 62.

47. Is. 8, 23-9, 1 ocurre en un pasaje prominentemente mesiánico. Cf. S. MOWINCKEL, *He That Cometh*, Oxford 1959, p. 15-16.

48. Cf. R. H. GUNDRY, *The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the Messianic Hope*, SpNT 18, Leiden 1967, p. 226.

49. Cf. STENDAHL, *School of St. Matthew*, p. 104-105.

50. Cf. GUNDRY, *o. c.*, p. 157.

51. Cf. LOHMEYER - SCHMAUCH, *o. c.*, p. 63-64.

52. Cf. J. SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, RNT 3, Regensburg 1960[4], p. 108.

53. Cf. BARNES TATUM, NTSt 13 (1967), p. 190-191.

Jesús abarca la entera περίχωρος. Es que Lucas distingue el territorio de la actividad de Jesús (más delimitado por él que por los otros evangelistas) y el territorio en que se difunde su fama. El territorio al que Jesús viene y el territorio desde donde se acude a él. Con una sola excepción (Gadara), Jesús no sale de la zona Galilea-Judea [54]. En la composición de su evangelio, conserva el plan cuatripartito tradicional (Juan Bautista, Galilea, subida a Jerusalén, Jerusalén), omitiendo lo que no le interesaba e insertando su material propio. Ha sabido marcar su impronta personal, representando todos los acontecimientos de la vida del Señor como empujados hacia Jerusalén, escenario de su pasión y de su triunfo. En su evangelio todo comienza y concluye en Jerusalén [55]. La historia de Jesús prefigura lo que ha de acontecer a su Iglesia. La historia de Act. es una reviviscencia del relato evangélico. Cristo vive en su Iglesia y continúa desde la ascensión todo lo que comenzó desde el principio del Evangelio. La misión de la Iglesia se encuadra bajo cuatro capítulos: Jerusalén, Judea, Samaria, los confines de la tierra (Act. 1, 8). Ya que Jesús comenzó su ministerio en Galilea-de-las-naciones y lo acabó en Jerusalén, pasando por Judea, el libro de los Hechos sugiere una estructura quiástica en el conjunto de la obra lucana: Galilea-de-los-gentiles, samaritanos (Lc. 9, 52), Judea, Jerusalén, la cruz y resurrección, Jerusalén, Judea, Samaria, los gentiles [56]. El dicho del Señor en Act. 1, 8, al darnos el curso de la misión cristiana desde Jerusalén "hasta el confín de la tierra", describe el contenido del libro de los Hechos. Con ello recibe el sello divino la historia que narra el segundo libro de Lucas. El Señor mismo ha marcado el camino de la Iglesia. La historia de la Iglesia es historia de salvación [57]. Lucas toma los cuadros generales de sus relatos de un esquema geográfico, pero que no es puramente geográfico, pues tiene su significado teológico. La evangelización de los gentiles forma parte integrante del programa asignado a Cristo por las Escrituras. Sin la narración de las misiones apostólicas no se hubiera cumplido la obra de salvación descrita por las profecías mesiánicas. La perspectiva teológica da su alcance profundo a la historia que traza [58].

---

54. Cf. CONZELMANN, *Mitte*, p. 24-25.

55. Cf. Lc. 1, 5-23; 2, 22-38. 41-50; 4, 9-12; 5, 17; 9, 51; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 11. 28. 41. 45; 24, 49. 50-52.

56. Cf. M. D. GOULDER, *Type and History in Acts*. London 1964, p. 42. 58.

57. Cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, KEKNT, Göttingen 1959[12], p. 112-113.

58. Cf. J. DUPONT, *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes:* NTSt 6 (1960), 132-155.

Sobre la actividad galilea de Jesús, que concluye en Jn. 7, 9-10, narra poco el IV evangelio [59]. Según los sinópticos corresponde a este período una amplia actividad de predicación y milagros en Cafarnaún con su comarca, en la entera Galilea, y también el viaje de Jesús por el territorio de Tiro, Sidón y Decápolis; pues con Jn. 7, 10 Jesús deja Galilea para siempre [60].

Jn. 4, 1-3(4) es la introducción redaccional que conduce a la situación geográfica presupuesta en el fragmento tradicional que comienza con Jn. 4, 5(4) [61]. El paralelismo del viaje a Galilea entre Mc. 1, 14 y Jn. 4, 3 constituye una de las escenas que ambos evangelios presentan aproximadamente en la misma sucesión. Se explica suficientemente presuponiendo una tradición oral que posiblemente corría paralela a la tradición sinóptica [62]. Jn 4, 44 no da la motivación del viaje, ya fundamentado en 4, 1, sino que es una anotación del evangelista, que alude a una frase pronunciada por Jesús y que ya es conocida del lector por otras tradiciones [63].

En contra de la secuencia única en Mc.: Galilea, Jerusalén, tenemos en Jn. la secuencia: Galilea (2, 1-12), Jerusalén, Galilea (4, 43-54), Jerusalén. Sólo un capítulo dedicado exclusivamente a Galilea (6, 1-7, 1) y luego sólo Jerusalén y el sur. Parece probable que Jn. nos de una guía histórica mejor que la provista por Marcos. Este ha sido influido por consideraciones no puramente históricas. Al comienzo y fin de Mc., Galilea parece considerada como la tierra de salvación (Mc. 1, 14-15; 16, 7), mientras que Jerusalén queda mencionada en conexión con hostilidad (Mc. 3, 22; 7, 1) y el único viaje del Señor al sur es una "vía dolorosa" (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 33). Galilea y Jerusalén quedan así situadas por Marcos en marcado contraste (no hay mención de Samaria), y es posible que Jn., tanto por razones históricas como doctrinales, quiera reequilibrar la balanza [64]. El esquema geográfico básico en Jn. no está centrado en Jerusalén ni en Galilea, sino que es un movimiento entre ambas. Queda amplio margen para conjeturar que la comunidad juanina era de tal carácter como para que pudiese ser tachada, por polemistas judíos, de "galilea" (cf. Jn. 7, 52) o

59. Cf. Jn. 2, 1-12; 4, 43-54; 6, 1-7, 10.
60. Cf. A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*, RNT 4, Regensburg 1961³, p. 116.
61. Cf. BULTMANN, *Johannes*, p. 127-128.
62. Cf. J. BLINZLER, *Johannes und die Synoptiker. Ein Forschungsbericht*, SBS 5, Stuttgart 1965, p. 54-60.
63. Cf. Mc. 6, 4 par; Lc. 4, 24; Pap. Oxyr. I 5. Citados por BULTMANN, *Johannes*, p. 150.
64. Cf. LIGHTFOOT, *John*, p. 36-37.

"samaritana" (cf. Jn. 8, 48-49) [65]. Puede sacarse la impresión de que los galileos son los que "reciben a Jesús" (Jn. 4, 45); mientras que "los judíos" simbolizan al pueblo natural de Dios, que sin embargo rechaza al mensajero de Dios. Los galileos simbolizan acaso a los que son extraños al pueblo natural de Dios, pero llegan a ser verdaderamente pueblo de Dios porque reciben a su mensajero. Galilea tomaría así una referencia simbólica muy importante en el IV evangelio [66].

2

PRISION DE JUAN Y ACTIVIDAD DE JESUS

Mc. 6, 14 parece mostrar conclusivamente que las actividades de Jesús y de Juan estaban separadas, tanto cronológica como espacialmente. Jesús es tomado por el Bautista resucitado. Esto no excluye la posibilidad de que Jesús fuera más o menos discípulo de Juan. Significaría sólo que el ministerio público lo dio a conocer a la turba, sólo después de que Juan fue arrestado. La referencia a la superstición popular presupone que Jesús era desconocido a los opositores de Juan hasta después de la muerte de éste. Sin embargo aunque esta versión pueda tener mucho de histórica, no significa que Mc. 1, 14 sea estrictamente cronológico [67].

Término de la misión de Juan

El precursor enviado de Dios ha sido entregado (Mc. 1, 14) por Dios mismo en manos de sus enemigos, que según Mc. 9, 13 le despacharán a su gusto [68]. Marcos mismo no narra la ejecución del Bautista hasta 6, 14-29. El παραδοθῆναι de Mc. 1, 14 implica que el Bautista es entregado lo mismo que el Hijo del hombre. En ambos se cumplen la misma determinación de Dios. Marcos ha interpretado cristológicamente una noticia histórica sobre la prisión del Bautista. Al utilizar terminología cristológica primitiva (cf. 1 Cor. 11, 23) para el Bautista conecta estrechamente su des-

65. Cf. W. A. MEEKS, *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, SpNT 14, Leiden 1967, p. 313-314.
66. *Ibid.*, p. 39-41.
67. Cf. WINK, *o. c.*, p. 9-10.
68. Cf. WEISS, *Markusevangelium*, p. 53.

tino con el de Jesús; pero cuando se trata de sucesión temporal es para subrayar que el Bautista es precursor, prehistoria de Jesús. Así como el Bautista tiene su prehistoria en los discursos proféticos del A. T.[69]. Si Marcos no ha reproducido la mención del fuego en la predicación mesiánica del Bautista, es sin duda por una visión sistemática del "Comienzo del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios": para que el mensaje del precursor sea una simple introducción a un Mesías Salvador[70]. Marcos paraleliza la suerte del Bautista y la de Jesús y lo hace de tal modo que a la par presupone una fuerte periodización histórico-salvífica. A la actividad del Bautista sigue la de Jesús, y el fin de ambas es la entrega. Con ello se explica también la indeterminación de la formulación. Juan Bautista es entregado a la arbitrariedad de los hombres pecadores endurecidos (Mc. 9, 13), como lo ha de ser Jesús (Mc. 9, 31). Sujeto del acontecimiento puede ser en última instancia Dios, aunque de ninguna manera se excluye el intermedio de instancias humanas. Mediante la indeterminación se mantiene el carácter misterioso del suceso[71].

Coincidencia temporal entre ambas misiones

Jn. 3, 22-30 subraya esta coincidencia temporal, pero su insistencia puede estar motivada por una preocupación teológica. La preocupación manifiesta en Jn. de mostrar, en contra del relato sinóptico, que Jesús ha comenzado a ejercer su ministerio independientemente antes de la prisión del Bautista, cuando éste continúa bautizando, puede explicarse por una tendencia análoga a la de Jn. 1, 26. 30. Quiere probar que, aun sobre el plano de la cronología histórica, la prioridad del Bautista no es tan absoluta como los adversarios podían pretender partiendo del relato sinóptico. Cabría preguntarse si la enigmática frase de Jn. 10, 8 no está también destinada a combatir las pretensiones de la secta del Bautista. La frase no va contra el Bautista, testigo y precursor, sino contra un Bautista del que se pretende hacer un Cristo. La cuestión cronológica interesa a Juan como problema teológico. En la historia de salvación nadie podía ser anterior a Cristo en sentido absoluto. Ni Abraham (Jn. 8, 58) ni el Bautista; puesto que en toda su extensión es la historia de Cristo: primero preexis-

69. Cf. MARXSEN, *o. c.*, p. 22-24.
70. Cf. M.-A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament, EHPhR* 49, Paris 1958, p. 55.
71. Cf. W. POPKES, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament,* AbThANT 49, Zürich 1967, p. 143-145.

tente, luego encarnado, que vuelve durante el tiempo del Paráclito, y definitivamente al fin de los tiempos [72],

El relato de Jn. es tendencioso, pero parece histórico que ya Jesús desarrollase actividad pública mientras el Bautista seguía activo. Esto puede deducirse también de la cronología no-cronológica de Mc. 1, 14, que sigue aquí un esquematismo histórico salvífico. Visto en conjunto el esquema es histórico, pero sigue en pie la posibilidad de que Jesús haya actuado paralelamente al Bautista. Por eso sigue siendo cuestionable si Mc. 1, 14-15 narra el comienzo real de la actividad pública [73].

Sin embargo no hay evidencia suficiente como para sostener que Jesús comenzó por aceptar el papel asignado por la profecía de Malaquías, que Juan le había preparado; aunque más tarde lo dejara de lado. Pues si había de cumplir la voluntad del Padre no podía ser "el más fuerte" de esa estampa. Este cambio de carácter habría sido lo que Juan encontró inexplicable (Mt. 11, 6/Lc. 7, 23). Tal desilusión en la cúspide del ministerio galileo implicaría, según J. A. T. Robinson, que más tempranamente Juan había quedado satisfacho con lo que vio de Jesús y con retirarse él mismo de escena (Jn. 3, 29-30). Lo significativo no habría sido la coincidencia temporal y geográfica de los dos ministerios, sino que durante este primer ministerio la perspectiva de Jesús habría coincidido esencialmente con la de Juan. Robinson presenta como argumento la colocación que hace el IV evangelio del episodio de purificación del Templo (Jn. 2, 13-22), que nos mostraría a Jesús comenzando deliberadamente con el cumplimiento del programa de Mal. 3, 1-3. 8-9 [74]. Pero esta colocación puede deberse a otro motivo teológico. El acontecimiento tuvo lugar al fin de la vida de Jesús, donde lo sitúan los Sinópticos, porque explica en parte las medidas tomadas por los judíos y sobre todo el odio del partido saduceo. El IV evangelio lo ha colocado al comienzo del ministerio de Jesús para subrayar lo que pretende ilustrar con toda la vida de Jesús: que en adelante el culto no está ya ligado al Templo sino a la persona de Cristo [75]. Sí podemos conjeturar que tras un breve período de misiones independientes pero paralelas, sus caminos se dividen claramente: Juan va a la cárcel y Jesús a Galilea (Mt. 4, 12). Pero no se olvida una cierta asociación de Jesús con el Bautista y con

72. Cf. CULLMANN, ὀπίσω, p. 31-32.
73. Cf. SCHMIDT, *Rahmen*, p. 34.
74. Cf. J. A. T. ROBINSON, *Elijah, John and Jesus: an Essay in Detection:* NTSt 4 (1958), p. 270-272.
75. Cf. O. CULLMANN, *L'Opposition contre le Temple de Jérusalem, Motif Commun de la Théologie Johannique et du Monde Ambiant:* NTSt 5 (1959), p. 170-171.

él va su reputación como Elías (Mc. 6, 15; 8, 28; Lc. 9, 52-56). La concepción y función del "más fuerte" queda claramente alterada en el ministerio galileo; pero no hay prueba de que este cambio de concepción reciba su primera expresión externa en el viaje decisivo de Judea a Galilea [76]. Opinamos que el cambio de concepción queda ya expresado en la sumisión de Jesús al bautismo de penitencia de Juan.

Motivos teológicos de la tradición sinóptica

Prisión y ejecución de Juan tienen para Marcos la doble función de paralelos preparatorios a la pasión de Jesús y de subordinación de Juan; sin que por ello se atribuya un valor salvífico, ni una resurrección, a la pasión de Juan [77]. Los términos del sumario de Mc. 1, 14-15 [78] muestran cómo Jesús entra en el tiempo salvífico del kerygma y prosigue la actividad del Bautista [79]. Son términos referidos igualmente a la predicación del Bautista, de Jesús, de los apóstoles y de la Iglesia. Marcos parte de una teología del kerygma en que la salvación escatológica es concebida en términos de la proclamación del Evangelio desde el tiempo del Bautista hasta la predicación en la Iglesia universal. El entero período entre el Bautista y el Juicio es el tiempo de salvación y la predicación del Evangelio es su marca [80]. En Mc. la acción de Jesús va dirigida a la entrada de los discípulos en el Reino de Dios, descrita sinónimamente en Mc. 9, 43. 45. 47 como "entrada en la vida". Mc. 1, 8b apunta a una concepción en que el Espíritu es el medio de la purificación y visita divina a Israel. A partir de Mc. 1, 14, el evangelio presenta el "bautismo" o purificación de Israel por el Espíritu a través del ministerio de Jesús. Describe una visita divina a Israel. No se realiza de acuerdo con las expectaciones del Bautista, pero es sin duda una purificación y juicio divino de un modo más efectivo, llevada adelante por medios eficaces (cf. Mc. 2, 10). Para los que "se arrepienten y creen", hay una iniciación progresiva en el Reino de Dios o "vida" [81].

La concepción mateana sobre la muerte del Bautista depende de Mc. y sólo es plenamente comprensible a partir de éste. En Mt. 4, 12 los discípulos de Juan narran a Jesús la muerte de su maes-

76. Cf. J. A. T. ROBINSON, NTSt 4 (1957/58), p. 273-274.
77. Cf. J. M. ROBINSON, *Geschichtsverständnis*, p. 19-20.
78. Cf. κηρύσσειν, εὐαγγέλιον, μετανοεῖν.
79. Cf. SCHWEIZER, EvgTh 24 (1964), p. 342-343.
80. Cf. SCHWEIZER, NTSt 10 (1964), p. 422-423.
81. Cf. J. E. YATES, *The Form of Mark 1, 8b:* NTSt 4 (1958), p. 337-338.

tro. El sentido de esta expresión puede ser subrayar la conexión de la muerte del Bautista con la interrupción de la actividad galilea de Jesús y su retiro. También que Mateo tiene en mente el paralelismo entre Jesús y Juan. Los discípulos anuncian a Jesús la muerte de su maestro para anunciar a Jesús su propio destino, destino de profeta [82]. El retiro de Jesús a Galilea en Mt. 4, 12 parece implicar la misma nota de retiro prudencial ante un peligro inminente que va implicada en los retiros aludidos en Mt. 12, 15 y 14, 12. Lo que no se explica a primera vista es que si Jesús teme ser arrestado por Herodes Antipas, lo que le ha ocurrido a Juan, se traslade precisamente a Galilea, territorio bajo la jurisdicción del tetrarca. Tampoco se comprende por qué Jesús corre un riesgo, si aún no ha comenzado su ministerio. La raíz de la dificultad está en que Mt. ha conservado la secuencia de Mc. (bautismo, tentación, prisión del Bautista, regreso a Galilea) y por otra parte parece estar al tanto de una tradición semejante a la de Jn. 3, 22; 4, 1. Si Jesús se encontraba ya realizando un ministerio paralelo al de Juan, probablemente a uno y otro lado del Jordán, con tanto éxito como para suscitar ya animosidades públicas, era de prever que su ministerio bautismal sufriese la misma medida represiva que se había abatido sobre el de Juan. Jesús debió considerar que había llegado el momento de poner término a ese tipo de actividad y de marcar también con un traslado geográfico la novedad característica de su propia misión. Es posible además que Mt. 4, 12-13 refleje una pausa en su actividad. En adelante Jesús entrará en escena con un mensaje parcialmente idéntico al del Bautista (Mt. 4, 17), pero, al prescindir del rito bautismal, no dará de momento ocasión para que se le trate como a un doble del Bautista. El relato de Mt. confirma así indirectamente la historicidad de la coincidencia temporal atestiguada por el IV evangelio. Sin embargo opta por la cronología teológica elaborada en Mc. 1, 14. No se trata de una reproducción servil de la secuencia marcana. También Mateo ha comprendido que la entrega del Bautista es paradigma de la del Hijo del hombre [83].

Lc. 9, 7-9 confirma el dato de Mc. 6, 14-16 y Mt. 14, 1-2 de que la fama de Jesús no llegó a muchos, entre ellos Herodes, hasta después de la ejecución del Bautista. El ministerio judeo (o en las riberas del Jordán) de Jesús, previo a su regreso a Galilea, debió ser relativamente poco notorio. No es extraño que Lucas siga y aun subraye la cronología teológica de Mc. y Mt. Está particular-

82. Cf. TRILLING, BZ 3 (1959), p. 272-274.
83. Cf. Mt. 4, 12; 10, 4; 17, 22; 20, 18-19; 26, 2. 15-16. 21. 23-25. 45-46. 48; 27, 2-4. 18. 26.

mente interesado en distinguir la misión del Bautista del ministerio de Jesús, para interpretar la primera como misión profética, todavía en la época de Israel. Ha narrado detalladamente la entrada en escena, la proclamación escatológica, la predicación moral y la predicción mesiánica de Juan (Lc. 3, 1-17). Tras sumariar en una frase su misión "evangelizadora" (Lc. 3, 18), pone punto final a su relato sobre el Bautista con la noticia detallada de su prisión (Lc. 3, 19-20). Aunque más adelante narra el episodio de los mensajeros que envía a Jesús desde la cárcel y su panegírico (Lc. 7, 18-35), no se detiene a relatar su martirio, al que alude sólo incidentalmente (Lc. 9, 7. 9). Su preocupación por poner fin al ministerio de Juan antes del comienzo de la actividad mesiánica de Jesús, le lleva a narrar la escena del bautismo de Jesús evitando cuidadosamente toda mención del Bautista (Lc. 3, 21-22). Quiere destacar que esta entrada en escena de Jesús significa el comienzo de una nueva época de la historia salvífica (Lc. 3, 23; 16, 16). El ἀρχή de Mc. 1, 1 es distinto del de Lc. 3, 23. En lugar del ἀρχή escatológico "del Evangelio", según Marcos, que incluye la actividad del Bautista como un signo ya escatológico, entra en escena el ἀρχή "Jesús". Este es un motivo peculiar de Lucas (cf. Act. 1, 1. 22; 10, 37), que excluye al Bautista y lo remite a la época antigua de la historia [84].

3

LA PREDICACION DEL EVANGELIO

Marcos busca aclarar dramáticamente la realidad terrena de Jesús, el Mesías, con quien ha irrumpido el Reino de Dios. Contrapone a esa realidad —que contra toda expectación incluye el misterio de la cruz— primero, la no comprensión del mesianismo de Jesús por sus discípulos; luego, desde 8, 32, su falsa comprensión: el no entender que el Mesías debía padecer. La intención de Marcos es conducir al lector por el camino de los discípulos y no por el del pueblo. Mc. 1, 15 contiene el programa. El poder del soberano anterior a este mundo ha quedado quebrado (Mc. 1, 13) y hay que reconocer en fe la buena noticia del cambio de dominio [85].

84. Cf. CONZELMANN, ZThK 49 (1952). p. 20.
85. Cf. A. KUBY, *Zur Konzeption des Markus-Evangeliums:* ZNW 49 (1958), p. 52-54.

El término κηρύσσειν es un verbo que Marcos gusta utilizar y por el que caracteriza todos los aspectos de la misión cristiana. No hace distinción entre la actividad misionera de Jesús y la de los discípulos. Ni entre la misión durante la vida de Jesús y la que sigue a su muerte. La misión es a la vez la que lleva adelante Jesús y la que atañe lo que Jesús ha hecho [86]. Dentro del kerygma marcano pueden distinguirse tres grupos: El anuncio misional para convencer a paganos. La doctrina entera que se le desarrolla al catecúmeno. Lo que se le recuerda al miembro de la comunidad con alusiones a bautismo y eucaristía. Quizás está ya la distinción en los verbos "predicar, enseñar, recordar" [87].

Después de Mc. 1, 14-15 el término "evangelio" no se encuentra más en la primera parte de Mc. Se arguye comunmente que no debía ser corriente en la enseñanza de Jesús mismo, pues si hubiera sido utilizado por Jesús lo encontraríamos sin duda más a menudo en la materia tradicional. Se sostiene que se encuentra únicamente en pasajes redaccionales o al menos visiblemente retocados. Desde el punto de vista del secreto mesiánico como desde el de la teología de Marcos es importante recordar que el término no reaparece hasta después de la confesión de Pedro (8, 35). En el título y en la segunda parte el término Evangelio es siempre el mensaje anunciado por la Iglesia. Un mensaje cuyo contenido es Jesús mismo. Se concluye que todos estos empleos reflejan un uso postpascual. Está muy difundida la opinión de que se trata de un término propio para indicar el mensaje de la Iglesia, que Marcos no ha tomado de sus fuentes tradicionales, sino del vocabulario y teología de S. Pablo [88]. O, sin puntualizar tanto, se arguye que el absoluto τὸ εὐαγγέλιον aparece sólo en partes secundarias [89] y es difícil que haya sido utilizado así por Jesús. Se concluye también que es un concepto técnico de la Iglesia primitiva misionera [90]. Ya G. Friedrich, comparando Mc. 1, 15 con los paralelos Mt. 4, 17 y Lc. 4, 15; Mc. 8, 35 con Mt. 16, 25; 10, 39 y Lc. 9, 24; Mc. 10, 29 con Mt. 19, 29 y Lc. 18, 29, deducía que "evangelio" no había estado en estos lugares en las capas más antiguas de la tradición. Sospechaba que Mc. 13, 10 era una inclusión poste-

86. Cf. K. TAGAWA, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangeliste Marc,* EHPhR 62, Paris 1966, p. 170.

87. Cf. SCHILLE, NTSt 4 (1957), p. 12-13.

88. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc,* LD 47, Paris 1968, p. 404-408.

89. Cf. Mc. 1, 15; 10, 29; 13, 10; 16, 15.

90. Cf. E. GRASSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte,* BhZNW 22, Berlin 1960², p. 41 y 159, n. 1.

rior al éxito de la misión entre los paganos [91] y le parecía ver en Mc. 14, 9 una adición más tardía en la composición de la historia de Mc. 14, 3-9. Concluía presentando como cuestionable que los logia sean originales y que Jesús haya hablado de "evangelio" [92].

No vemos inconveniente en admitir que Jesús mismo se haya servido del término "evangelio" o de su equivalente arameo. Entre los contemporáneos el término era muy conocido, sobre todo en su sentido religioso. Jesús ha podido encontrar un motivo para escogerlo en Is. 35, 5; 61, 1 (cf. Mt. 11, 5; Lc. 7, 22). Es posible que sólo una generación posterior de catequistas haya aplicado el término, pero es igualmente posible que Jesús mismo haya designado así su doctrina. Por razones sicológicas consideramos más probable que esto aconteciese al comienzo de su predicación, cuando la multitud se sentía todavía atraída por su mensaje y actuaciones. El mensaje calificado como "buena noticia" se entiende mejor entonces que cuando, reducido el grupo de sus discípulos, les instruye en su destino de pasión [93]. Conjeturamos que Jesús se sirvió del término en la proclamación de la primera etapa de su ministerio y dejó casi de utilizarlo en sus instrucciones a sus discípulos. Esto nos explicaría su relativa rareza en el conjunto de la tradición evangélica, a pesar de haber sido ya muy reactualizado por la predicación misional de la Iglesia primitiva.

Jesús se ha sabido el mensajero de gozo del tiempo final. Bajo esta perspectiva quizás pueda decirse con seguridad que Jesús ha calificado de "evangelio" su predicación del Reino de Dios venidero. La respuesta al Bautista (Mt. 11, 4-5/Lc. 7, 21-22) lo sugiere. Jesús ve la soberanía de Dios ya irrumpiendo (Mc. 3, 27; Mt. 12, 28; Lc. 10, 18). En esto reside la buena noticia: que en Jesús, su predicación, actividad y persona, se ha hecho ya presente en cierto modo el Reino de Dios venidero (Mt. 13, 16-17/Lc. 10, 23-24) [94]. La cuestión de si Jesús ha utilizado o no el término "evangelio" es en última instancia la cuestión sobre su conciencia mesiánica [95]. La conciencia mesiánica de Jesús da la clave para la

91. Apoyándose para esta interpretación en Mc. 7, 27 = Mt. 15, 24. 26 y Mt. 10, 5.

92. Cf. FRIEDRICH, *a. c.*, p. 724-725.

93. Cf. J. A. E. VAN DODEWAARD, *Jésus s'est-il servi Lui-même du mot "Évangile"?:* Bibl 35 (1954), p. 171. Diferimos de su opinión en cuanto que considera posible que, sólo hacia el fin de su predicación, Jesús haya designado así su doctrina; y que el término haya sido aplicado prolépticamente a las palabras del primer período de la predicación de Jesús.

94. Cf. W. G. KÜMMEL, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn:* Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964, Marburger ThSt 3, Marburg 1965, p. 53-54.

95. Como subraya FRIEDRICH, *a. c.*, p. 725.

comprensión de su actividad terrena. Sin duda Jesús no entró en escena como el poderoso liberador de Israel, que se esperaba en el Mesías. Tampoco estaba todavía entronizado, sino que esperaba su instalación como Cristo en poder. Hasta entonces quedaba oculta su dignidad mesiánica. No hay en los Sinópticos, tomados estrictamente, ninguna tradición a-mesiánica o antimesiánica. El secreto mesiánico refleja una realidad histórica. Los hechos indiscutidos de la actividad de Jesús muestran que pueden compaginarse con la imagen que la Escritura, interpretada escatológicamente, esboza sobre el Davídida del tiempo final. En efecto, Jesús llama a penitencia y predica con potestad el Reino de Dios. Jesús era exorcista. Jesús giró por el país y entró finalmente en Jerusalén [96].

Se ha cumplido el tiempo

En Mc. no sólo se describe el futuro con ayuda de material apocalíptico, sino también el tiempo de actividad de Jesús y el presente de la comunidad [97]. Marcos incorpora al Bautista en el esquema de la expectación apocalíptica y con ello entiende escatológicamente tanto la vida de Jesús como el presente de la comunidad, La interpretación escatológica del Bautista ocurre en contraposición con la erudición escriturística de la apocalíptica judía y sirve a la vez a la prueba mesiánica (cf. Mc. 9, 11. 13) [98]. Por eso no puede decirse que la apertura del ministerio galileo signifique, conforme a la interpretación de Marcos, el comienzo del fin del antiguo orden. Ni que el Bautista deba desaparecer de escena (Mc. 1, 14) antes de que comience la obra del ministerio, porque, como último representante de la antigua dispensación de la Ley y los Profetas, está fuera de la era de salvación [99]. Ya hemos visto que esta es la interpretación de la persona y función del Bautista conforme a la perspectiva de Lucas, y en parte de Mateo, pero no de Marcos. Adelanta la prisión de Juan como paradigma del destino de pasión que aguarda a Jesús al término de su ministerio. Jesús prosigue y completa la misión de Juan. También Jesús cumple de parte de Dios una misión escatológica. Tiene por función ir de lugar en lugar proclamando la "Gran Noticia de Dios" (Mc. 1, 14. 38-39). En tanto que Juan Bautista podía

96. Cf. O. Betz, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu:* NT 6 (1963), p. 37-41.
97. Cf. Mc. 6, 45-52; 7, 31-37; 8, 22-26; 14, 27; 4, 17. 19.
98. Cf. Karnetzki, ZNW 52 (1961), p. 261-262.
99. Disentimos de la interpretación de Burkill, *Mysterious*, p. 21-23.

contentarse con llamar al arrepentimiento desde el fondo de su desierto a hombres preparados por la proximidad del centro religioso de Israel, Jesús va a buscar hasta las franjas exteriores de la Palestina judía [100] las multitudes hambrientas de palabra divina. Los dos enviados de Dios son uno y otro heraldos encargados de la misma proclamación; pero en el caso de Jesús nuestro evangelista estima que la tarea de pregonero no es un simple acontecimiento precursor: forma parte de la intervención escatológica de Dios de un modo decisivo. No se trata ya de un elegido para atraer a otros a "preparar el camino del Señor" (Mc. 1, 3), sino del camino mismo de Dios hacia el mundo (Mc. 1, 15) [101].

No se trata aún del fin de la intervención escatológica de Dios, sino de que comienza a realizarse lo que en el mensaje del Bautista (Mc. 1, 7-8) era todavía promesa. Comienzo de la realización definitiva, que da por cumplido el tiempo de expectación y vale como un anuncio de la proximidad de su término. En Mc. 13, 28-29 se mantiene la idea de la proximidad, que ha resonado en Mc. 1, 15. Mc. 13, 30, configurado probablemente por el evangelista a partir de Mc. 9, 1, es una expresión de la expectación próxima de Marcos, que mediante Mc. 13, 32 ha sido despojada de significado apocalíptico [102].

La diferencia entre Juan y Jesús queda sugerida por la formulación de Mc. 1, 15, que interpreta el mensaje de Jesús en el significado: "el tiempo se ha cumplido". Jesús no proclama meramente, como hizo Juan, la inminencia de una visita divina. Asevera que esta visita está ya en curso, que Dios ya está visitando a su pueblo. La esperanza de los profetas está siendo cumplida. Esta nota de cumplimiento es el elemento verdaderamente distinto del mensaje de Jesús [103].

El comienzo del ministerio público puede hacer recordar a Moisés viniendo del desierto con Aarón y anunciando que Dios se ha aparecido a Moisés, prometiendo liberación de la esclavitud y que llevaría a Israel a la tierra prometida. Pero nada nos indica que Mc. 1, 14-15 haya pretendido trazar un paralelo haggádico con el relato del Exodo [104]. Lo que Marcos y sus compañeros cristianos vieron en la vida terrena de Jesús fue el comienzo de la intervención final de Dios en la historia; el estadio, primero, pero decisivo, en el derrocamiento de los poderes del mal y el establecimien-

100. Cf. Mc. 1, 38-39; 5, 1; 7, 24. 31; 8, 10. 22. 27; 9, 30; 10, 1.
101. Cf. TROCMÉ, *o. c.*, p. 119-120.
102. Cf. PESCH, *Naherwartungen*, p. 181-188.
103. Recogemos parcialmente perspectivas de LADD, *Jesus and the Kingdom*, p. 107-108.
104. Contra la interpretación de BOWMAN, *Gospel of Mark*, p. 111.

to del régimen soberano de Dios [105]. Marcos capta rectamente la nota escatológica de la predicación de Jesús. Muchas parábolas del Reino, en adición a las recordadas en Mc., y algunos de los "dichos del Hijo del hombre" en "Q" pueden muy bien pertenecer a este período [106].

Dentro del gran período del kerygma, Jesús ocupa un puesto especial por su doctrina. El tiempo de Jesús es destacado como el que se extiende desde el Bautista hasta la Iglesia universal de los pueblos, como el de la enseñanza de Jesús. En general Mc. no da el contenido de esa enseñanza. Lo que le importa a Marcos es su carácter potestativo, descrito mediante el paralelismo con los hechos poderosos de Jesús y con la sorpresa del mundo. Marcos proclama lo que sólo es comprensible para la fe: que con la doctrina de Jesús Dios mismo ha irrumpido en este mundo [107]. Es muy posible que Jesús anunciase la "proximidad del Reino" y hablase a la par de la "plenitud del tiempo", pues son *topoi* relacionados. No han sido vinculados primero por el evangelista en nuestro texto, sino que lo estaban ya probablemente en boca de Jesús [108].

Tanto la tradición más antigua reconocible del mensaje de Jesús como el de la comunidad primitiva más antigua, y la concepción de fe retomada y repensada teológicamente por S. Pablo, muestran del mismo modo la entremezcla de la expectación de la pronta venida de la culminación escatológica y de la experiencia de fe del comienzo de esa culminación en la actuación de Dios en Jesucristo. No puede sostenerse que tras Pascua o algún tiempo después se haya realizado una evolución desde una escatología puramente presente a una futura, adhiriéndose a la apocalíptica judía. Tampoco puede probarse que el cristianismo primitivo más antiguo mirase solamente al próximo futuro y sólo gradualmente se sustituyese esta expectación por la conciencia, dada por la experiencia pascual, de la presencia del *eschaton*. Más bien, se dio en Jesús y en la comunidad más temprana el mensaje dominante de la alusión a la pronta venida salvífica de Dios y la manifestación de su Ungido celeste. En el judaísmo contemporáneo falta *esta* expectación de Parusía (la aparición celeste del hombre Jesús terreno). La entremezcla de expresiones temporales contradictorias era sin duda desacostumbrada y chocante para los primeros discípulos de Jesús. En los escritos postpaulinos del

105. Cf. NINEHAN, *Saint Mark*, p. 55. Nuestra interpretación incluye en la vida terrena de Jesús el acontecimiento del Bautista.
106. Cf. TAYLOR, *Mark*, p. 165.
107. Cf. SCHWEIZER, EvgTh 24 (1964), p. 339-342.
108. Cf. MUSSNER, TrThZ 66 (1957), p. 260.

N. T. se ha subrayado el cumplimiento escatológico en el pasado histórico del hombre Jesús y en el presente histórico de la comunidad de Cristo; pero la expectación de la próxima culminación salvífica es hasta la teología juanina el *límite* que da sentido a las expresiones salvíficas presentes. Esta entremezcla no es expresión de una consideración especulativa de la historia. La promesa del próximo Reino de Dios está ligada desde el comienzo con la referencia a la actividad escatológica de Dios que se realiza ya en la historia de Jesús. Este mensaje neotestamentario fundamental es expresión de la entremezcla insoluble de un elemento teológico y otro cristológico en el mensaje salvífico cristiano primitivo. Es característica la experiencia del presente como tiempo salvífico escatológico y el ansia de la culminación salvífica escatológica que queda por delante [109]. Jesús ha retomado y anunciado la idea del Reino escatológico, que se encuentra muy cerca (Mc. 1, 15 par), e irrumpe con él en la superación de la soberanía diabólica [110], e incesantemente va al encuentro de su revelación gloriosa [111]. El misterio del Reino está estrechamente conexo con el secreto mesiánico de Jesús. El correspondiente mensaje del Reino, que ha hecho ya irrupción, pero aún no ha venido "en poder" (Mc. 9, 1), es lo original, peculiar y alarmista del mensaje de Jesús [112].

El evangelio de Mt. desarrolla dentro del marco de una "vita Iesu" una época de historia salvífica de gran estilo. La línea temporal interior corre desde Abraham sobre el nacimiento mesiánico de Jesús hasta el triple mensaje del Reino para Israel (Bautista, Jesús, discípulos); y desde el rechazo de Israel, sobre la vocación de los paganos, hasta la culminación del Eon. Se destacan claramente tres grandes secciones de la historia salvífica. Una prehistoria (genealogía, nombre e historia del origen del Mesías). Después, la gran época dominante de la vocación de Israel al Reino de los cielos, que es reconocible como "centro del tiempo": El Bautista (también Bautista de Jesús), precursor del Mesías y predicador penitencial del Reino; Jesús mismo —como el "centro del centro", quien tras su tentación y tras la entrega del Bautista, hasta su cruz y resurrección, actúa en Israel; a partir de él los discípulos, como mensajeros del Reino, cuya misión pertenece enteramente al tiempo de Jesús y se extiende, sobre cruz y resurrección, hasta el 70. Aquí la honda cesura, desde la caída

109. Cf. W. G. KÜMMEL, *Futurische und Präsentische Eschatologie im Ältesten Urchristentum:* NTSt 5 (1959), p. 124-126.
110. Cf. Mc. 3, 27 par; Mt. 12, 28/Lc. 11, 20; Lc. 10, 18.
111 Cf. Mc. 4, 30 par; Mt. 13, 13.
112. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Basileia:* LThK II (Freiburg 1958), p. 26-27.

de Israel hasta los "últimos tiempos" con la vocación de los paganos antes del fin. Este "último tiempo" es idéntico con el presente del evangelista, quien, desde el Israel rechazado que queda atrás, escribe el evangelio del mensaje salvífico, que ahora llama a todos los paganos en el mundo entero. En el evangelio de Mt. se sigue pues la historia de la predicación del Reino, desde la entrada en escena del Bautista hasta el último tiempo antes del fin. Es el curso turbulento de la historia de salvación desde Israel a los paganos, con el punto central del Mesías que llama y rechaza [113]. Es posible que Mt. 4, 17 deje de lado dos miembros de Mc. 1, 15 porque para Mateo ya desde el tiempo del Bautista el tiempo se ha cumplido, en cuanto que ha comenzado el evangelio para Israel [114].

En el evangelio de Lucas la noticia de la prisión del Bautista (Lc. 3, 19-20) separa la sección en dos partes: la del Bautista y la de Jesús, señalando la línea de demarcación de dos épocas de la historia de salvación. Es imposible para Lucas que el Bautista predique, como en Mt. 3, 2, el Reino de Dios. Es sólo un profeta y no —como en Mc. y (con vacilaciones) en Mt.— un signo de los tiempos escatológicos [115]. El relato del inicio en Nazaret es acaso una contraposición consciente al sumario de Mc. 1, 14-15. Lc. 4, 18-21 da el significado programático de la vida de Jesús. El "hoy" del tiempo de salvación (Lc. 4, 21) queda ya para el autor en el pasado histórico: el tiempo de salvación quedaba entonces descrito para irrumpir definitivamente en el futuro. El carácter histórico de ese "hoy", lo muestra Lc. 22, 36; donde queda disuelto por el nuevo "ahora": el tiempo de la Iglesia [116].

La inminencia del Reino

En Mc. 1, 15 la venida inminente del Reino de Dios es el acontecimiento enorme que hace del tiempo presente el tiempo de la decisión. La venida del Reino de Dios será el juicio de los que se hayan mantenido sordos a esa predicación y la salvación de los que la hayan acogido. La predicación del evangelio de Dios, de que Jesucristo ha sido el heraldo, es la buena noticia de la

113. Cf. R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelien,* FRLANT 91, Göttingen 1967, p. 114-115 y 146.

114. Es discutible, en vista de Mt. 11, 11b, la opinión de TRILLING. BZ (1959), p. 285: que para Mateo el Bautista significa también el comienzo del eon salvífico.

115. Cf. ZARRELLA, *a. c.*, p. 22-24.

116. Cf. CONZELMANN, ZThK 49 (1952), p. 21.

intervención salvadora de Dios, de su llamado al arrepentimiento. Un mensaje divino por su origen, por su contenido y por su portador, enviado por Dios mismo. El Reino así anunciado es el Reino de Dios, totalmente ajeno a los reinados o reinos de los soberanos de este mundo [117]. El Reino de Dios no se define, comienza con los hechos y enseñanzas de Jesús. Doblegando el poder de Satanás, Jesús demuestra que el Reino de Dios comienza y se realiza en su persona [118]. Los poderes demoníacos, a quienes se considera sometido el proceso histórico, son ahora decisivamente atacados y derrotados por Dios. Mc. 1, 13 trata realmente a Jesús como el vencedor de la tentación y su victoria la ha atestiguado (no tan clara y directamente como Mt. y Lc.) por el tipo de su descripción y por el mensaje fundamental contenido en su introducción. La victoria de Jesús se trasluce además del contenido del anuncio de Jesús en Mc. 1, 15, si se tiene en cuenta la relación fundamental entre la venida del Reino de Dios y la aniquilación de Satán [119]. La entera introducción de Marcos (1, 1-15) ha de entenderse primariamente en el sentido de una irrupción, fundamentalmente escatológica, de Dios en la historia; por la que se hace a la par posible y se introduce la obra de Jesús para superación de Satán y aporte del Reino de Dios. En Marcos nos encontramos con una comprensión escatológica de la historia sobre la que se construye la entera historia de Jesús. Con el bautismo de Jesús comienza en la historia una lucha cósmica entre el Espíritu y Satán, a cuyo término estarán la supresión del "presente eon malo" y la instalación de la soberanía de Dios. El sentido de la historia de Jesús no queda simplemente en que el Mesías haya aparecido en la historia, sino en que asume y resiste la lucha y finalmente lleva consigo la victoria manifiesta en la Resurrección. La historia del tiempo intermedio desde la Resurrección a la Parusía ha de entenderse paralelamente a la historia de Jesús: una prosecución de la lucha cósmica hasta la Parusía como su última cúspide. La salvación queda para Marcos en la participación activa en la lucha, del lado que tiene por caudillo a Dios y cuya victoria ya es cierta [120]. El paralelo en Mc. 1, 15 entre πεπλήρωται y ἤγγικεν podría tomarse como apoyo de la traducción del segundo miembro de la frase por: el Reino de Dios *ha venido*" [121]; pero está claro que tanto el mensaje de Jesús co-

117. Cf. MASSON, *o. c.*, p. 42-46.
118. Cf. RIVERA, *a. c.*, p. 4.
119. Cf. ASC. MOS. 10, 1; Test. Dan 5, 13 — 6, 4.
120. Cf. J. M. ROBINSON, *Geschichtsverständnis*, p. 26-33 y 102.
121. Cf. BLACK, *aramaic approach*, p. 208-211.

mo la predicación de Marcos mantienen la tensión entre lo ya cumplido y lo todavía por culminar.

Jesús asumió la llamada penitencial escatológica del Bautista. Ha amonestado y hablado con toda seriedad del Juicio venidero; pero en lo principal ha predicado sencillamente que el Reino de Dios está cerca. Es característico que haya hablado precisamente de la cercanía del Reino de Dios, pues la viva expectación escatológica en tiempo de Jesús se orientaba mucho más hacia el concepto de "eon venidero". Jesús muestra que su expectación escatológica está interesada en la actuación de Dios, no en general en los sucesos finales apocalípticos. Conoce las expectaciones de catástrofes cósmicas (Mc. 13, 24-25), pero las menciona sólo de paso. Más importante es que no vincula esperanzas nacionales con el Reino de Dios [122]. El ver la irrupción del Reino ya como realidad es lo que funda la expectación próxima de Jesús. Lo nuevo en la expectación próxima, según Mc. 1, 15, es que se apoya en la fe de que en el presente, con él —que expulsa a los demonios y perdona los pecados— ha irrumpido el Reino y por ello está próximo. Si lo importante en la predicación de Jesús no es la expectación próxima, sino su fundamentación, los dichos sobre la vigilancia [123] y la ignorancia de la hora (Mc. 13, 32) cobran particular importancia en boca de Jesús. Muestran que puso el acento en la irrupción del Reino ya acontecida más que en el ansia por su culminación. Por lo tanto el retraso de la Parusía no pudo provocar una crisis tan fundamental que determinase, por este hecho negativo, la entera teología de los Sinópticos y Hechos. Es probable que Jesús haya contado sólo con un tiempo intermedio muy corto de "Irrupción", al que habría de seguir pronto el Reino en su manifestación gloriosa [124]; pero está claro que ha espe-

122. Cf. KÜMMEL, *Eschatologie der Evangelien,* p. 51-52.

123. Cf. Mc. 13, 33-37; Mt. 24, 42-43; 25, 13; Lc. 12, 37. 39.

124. R. H. HIERS, *Eschatology and Methodology:* JBL 85 (1966), p. 184. subraya la necesidad de distinguir entre la tarea histórico-crítica de describir la concepción o concepciones de Jesús sobre el Reino de Dios y la tarea teológica de interpretarlas o dar razón de las dificultades suscitadas por el criticismo histórico. Cuando la tarea crítica es llevada adelante con demasiada preocupación por las dificultades lógicas o teológicas que puedan resultar, surge la tentación de hacer menos difícil la tarea teológica, eliminando, mediante un aparente análisis crítico, alguno de los datos molestos. Pero el mismo R. H. HIERS, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition,* Gainesville 1970, se esfuerza en corroborar la tesis de J. Weiss y A. Schweitzer de que Jesús consideró la venida del Reino como un acontecimiento futuro, sobrenatural. Acusa a muchos de eliminar el Reino de Dios escatológico por sus intereses dogmáticos (p. 19), pero, aunque admite que varios logia cruciales (Lc. 7, 20; Mt. 12, 28; 11, 12; Mc. 3, 27) *pueden* referirse al Reino como a una realidad presente, se esfuerza en probar que el Reino es exclusivamente escatológico.

rado una extensión de ese tiempo intermedio tras su muerte. La valoración del tiempo ampliado de la Iglesia (como la valoración de la muerte de Jesús y el desarrollo postpascual de la cristología) no es consecuencia de una crisis conexa con el retraso de la Parusía, sino consecuencia de determinados acontecimientos concretos: Resurrección de Jesús, operaciones del Espíritu Santo en la comunidad, misión de la Iglesia [125]. La expectación próxima del cristianismo primitivo se retrotrae a Jesús [126], que ha contado con el próximo Reino de Dios como un suceso próximo temporalmente [127]. Hecha la salvedad de que Jesús contaba con un espacio temporal después de su muerte y exaltación, podemos admitir que, asociándose a la apocalíptica judía contemporánea, Jesús esperaba el Reino del futuro y sin duda con gran proximidad. Lo muestra su adhesión inicial al Bautista (Mc. 1, 9-11), pues la entrada en escena de éste pertenece a la serie de movimientos me-

125. Cf. CULLMANN, ThLZ 83 (1958), p. 10-12.

126. Cf. Mc. 13, 28-29; Lc. 18, 2-8a; Mc. 9, 1; 13, 30; Mt. 10, 23.

127. Cf. W. G. KÜMMEL, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu:* Heilsgeschehen und Geschichte, 457-470. ¿Jesús se ha engañado en esta expectación? Así lo admite Kümmel (p. 469). Pensamos que el problema debe situarse en un contexto más amplio. Jesucristo, en su conciencia humana, ha podido ansiar y hasta calcular para un próximo futuro una culminación, y a la par amonestar expresamente que no posee enseñanza revelada por el Padre (Mc. 13, 32) sobre el tiempo concreto de su realización. Un caso análogo es el de S. Pablo, cuando cuenta con que la Parusía le alcance aún antes de morir: 1 Tes. 4, 15. 17. La enseñanza del Apóstol se centra en el tema explicitado en 1 Tes. 4, 16; no en la convicción conexa aludida en 1 Tes. 4, 15. 17. El peligro del cambio de acento queda bien claro en la corrección aportada por 2 Tes. 2, 2. La misma convicción debieron expresar otros "padres" de la primera generación cristiana, dando como resultado la desilusión a la que sale al paso 2 Pe. 3, 4. Que esta convicción se remonta hasta la tradición auténtica de Jesús, a pesar de la amonestación de Mc. 13, 32, puede admitirse si tomamos en serio el misterio del *Christus Viator*. La ortodoxia descartó hace siglos el apolinarismo, el monofisismo y las concesiones del monoergismo y del monotelismo. La teología debe también liberarse de un *monognosismo larvado*. La conciencia divina de Cristo y su "scientia beata" no pudo absorber lo propio de su conciencia humana, si queremos evitar un neo-apolinarismo. El Hijo revela todo lo que oyó del Padre (cf. Jn. 15, 15), pero no dice que oyó todo. Hubo sin duda un desarrollo en la conciencia humana, profética y reveladora de Jesús (cf. Lc. 2, 52). Jesús no debió tener *certeza absoluta* de la necesidad de su camino de Pasión; si no, no hubiera orado al Padre como lo hizo en Getsemaní (cf. Mc. 14, 35-36 par). Ni debió haber previsto hasta qué punto iba a ser amargo ese cáliz (cf. Mc. 15, 34 par). Su clamor de abandono en la cruz, nos muestra que su experiencia personal de "noche del espíritu" precedió las desolaciones de tantos místicos y la sistematización de S. Juan de la Cruz. El descartar una visión doceta de la Pasión lleva a subrayar que no fue sólo física, sino profundamente psíquica. Todo esto arroja luz sobre el misterio de la conciencia humana de Cristo en las perspectivas de su propia exaltación y la culminación del Reino. Pudo tener una perspectiva profética sobre su resurrección/glorificación, juicio histórico sobre Jerusalén y Juicio metahistórico, aún viéndolos como actos divinos distintos y con un indeterminado espacio temporal entre ellos.

siánicos, impulsados por la certeza del próximo fin. Habla además a favor el sumario temático de la predicación en Mc. 1, 15 (cf. Mt. 3, 2; 4, 17). Ve el presente lleno de signos de la pronta venida del Reino. De algún modo, es la última hora [128].

En la teología actual, como en la exégesis, puede hacerse con todo cuidado una distinción entre escatología y elementos apocalípticos en sentido estricto, y dar a éstos un puesto secundario, como el mismo cristianismo primitivo. Lo esencial para Jesús es la convicción escatológica de una proximidad del Reino que no hay que precisar más. Bajo este aspecto queda expresamente marginado por el N. T. el interés apocalíptico en el término de la venida del Reino. La expectación de su proximidad es una parte integrante de la fe cristiana primitiva. Se encuentra al comienzo del Evangelio (Mc. 1 15) y la presupone el final del Apocalipsis (Apoc. 22, 20) [129]. La misma historia de salvación, que tiene por protagonista a Dios y se centra en Cristo, va revelando las etapas de esa proximidad con una serie de realizaciones, preludios y garantías de esa culminación.

Puede afirmarse así que ἤγγικεν, en su paralelismo con πεπλήρωται, mantiene paradójicamente la tensión entre el "se ha cumplido, ha venido" y el "está cerca, a punto de llegar". El segundo miembro de la frase destaca el segundo aspecto. Está claro que los LXX no aportan buena evidencia de que ἤγγικεν signifique "ha venido". En el N. T., aparte de los pasajes en que se refiere al Reino de Dios, el término ocurre siete veces. En tres, no puede significar otra cosa que "está cerca", "está a punto de llegar" (Rom. 13, 12; Stg. 5, 8; 1 Pe. 4, 7). En los otros cuatro (Mt. 26, 45. 46; Lc. 21, 8. 20), no hay razón para pensar que signifique otra cosa. La frase de Mt. 3, 2 puede significar sólo eso, porque ciertamente Mateo no creyó que el Reino había venido con Juan [130].

La venida del Reino es el contexto principal para el entero Mc. Por esta razón comienza el relato del ministerio de Jesús con un sumario de su mensaje que tiene por foco la convicción de que el Reino está al alcance (Mc. 1, 15); pero esto no significa que Marcos participe y aliente con interés primordial la expectación apocalíptica [131]. El mesianismo y la escatología de Mc. están mar-

128. Cf. GRÄSSER, *Parusieverzögerung*, p. 3-4.

129. Cf. O. CULLMANN, *Das eschatologischen Denken der Gegenwart. Zu einen Buch von F. Holmström:* Oscar Cullmann Vorträge und Aufsätze 1925-1962. Hrsg. von K. Frölich, Tübingen 1966, p. 344-346.

130. Cf. J. Y. CAMPBELL, *The Kingdom of God has come:* ExpT 48 (1936), p. 92.

131. Contra la interpretación de N. Q. HAMILTON, *Resurrection Tradition and the Composition of Mark:* JBL 84 (1965), 415-421, quien sostiene que Marcos narra la historia de la tumba vacía como historia de traslación (antirresu-

cados más bien por un presente y un futuro íntimamente unidos, por lo celeste y lo terrestre, que se reunen tras la victoria de Jesús. Tales son las dimensiones del Reino de Dios [132].

"La buena noticia" de la inmediata cercanía del Reino de Dios entra en seguida en realización, según Marcos, en la actividad mesiánica de Jesús. La doctrina del Reino de Dios de Jesús es inseparable de su actuación mesiánica [133]. La llamada de Jesús, trasmitida en Mc. 1, 15, parece contener ya una *expresión cristológica.* Parece hablar a partir de su propia plenitud de poder mesiánico El anuncio se realiza ya parcialmente en seguida en su obra. Según los sostenedores de la "escatología consecuente", el anuncio de Jesús de la cercanía del Reino de Dios era alusión a una próxima catástrofe (juicio, *krisis, peirasmós*). Tal expectación puede corresponder a concepciones del tardío judaísmo, pero la representación de Jesús del Reino de Dios es otra. Sin duda no ha eliminado de su mensaje del Reino la idea del Juicio, pero los aspectos salvíficos sobrepujan en mucho los de calamidad. Expulsiones de demonios, curaciones de enfermos, invitaciones de pecadores a su mesa... prueban que el pregón profético de Jesús en Galilea era una *buena noticia.* El Reino de Dios había venido cerca porque el Mesías está ahí y comienza su obra. Esto significa salvación. No se entiende la misión de Jesús y el Evangelio si se prescinde del todo de un determinado modo de presencia del Reino de Dios en la actividad de Jesús [134]. En Mc. 1, 15 ἤγγικεν, paralelo a πεπλήρωται, apunta a una presencia real —aunque proléptica— del Reino en la persona y obra de Jesús. La Iglesia primitiva vio en esta proclamación una *afirmación cristológica:* El Reino se ha acercado a los hombres, y los confronta actualmente, en la persona de Jesucristo. Esta afirmación básica corre a lo largo del N. T. La esperanza preneotestamentaria en la venida del Reino de Dios se orientaba a tres acontecimientos principales: el juicio sobre los pecadores, la bendición de los fieles y el derrocamiento de todos los poderes rebeldes (y así, esencialmente, la renovación del mundo). Cada uno de estos aspectos es visto en el N. T. como realizado en Cristo [135], aunque cada aspecto quede ten-

---

rrección), como si sintiese que las apariciones del Resucitado distraían a la Iglesia de algo más importante: la Parusía.

132. Cf. B. RIGAUX, *Témoignage de l'évangile de Marc. Pour une histoire de Jésus I,* Bruges 1965, p. 114.

133. Cf. F. MUSSNER, *Gottesherrschaft und Sendung nach Mk 1, 14f. Zugleich ein Beitrag über die innere Struktur des Markusevangelium:* Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testamentes, Düsseldorf 1967, p. 91-95.

134. Cf. MUSSNER, TrThZ 66 (1957), p. 273-275.

135. Cf. MOORE, *Parousia,* p. 165-168.

so en la expectativa de una culminación en la manifestación gloriosa. Jesús pensó que el régimen de Dios, que se manifestaría a todos los hombres al fin de la edad, se estaba también manifestando en su persona, misión y mensaje, a los que querían oir y responder. Antes de la manifestación final escatológica, había otra de otro tipo. Dios, que actuaría al fin de la historia para trasformarla, ha invadido la historia en la persona y misión de Jesús para aportar su reino y régimen a los hombres. En la misión de Jesús, Dios ha tomado la iniciativa, ha actuado, ha manifestado su régimen real. Esto pone a Jesús aparte de los rabinos. En el pensamiento rabínico, el régimen de Dios estaba presente en el mundo mediante la Ley; pero la iniciativa de aceptar o rechazar el régimen de Dios quedaba en los hombres. La sola venida o manifestación del Reino que los rabinos podían concebir era la manifestación escatológica al fin de la edad. Jesús pensó que, antes de la manifestación escatológica definitiva, ya había venido al mundo (en cierto modo) de antemano en su persona y misión [136]. La soberanía de Dios en pleno sentido del término es una situación escatológica. Conforme a la conciencia que tiene Jesús, el Reino escatológico trascendente ya irrumpe en el mundo de acá, dominado por Satán, con sus fuerzas y bienes. Se muestra activo (con sus fuerzas de Dios) donde Jesús está, habla y obra. En su persona, su obra y su palabra, se cumple la irrupción e ingreso de la voluntad de soberanía de Dios en el mundo dominado por Satán, entregado a los demonios; por enfermedad (inclusive posesión), pecado e impenitencia. En la persona y actividad de Jesús documenta el rey celeste, Dios, su voluntad de preparar un fin a esa múltiple necesidad, corporal y espiritual, mediante un ataque decisivo a la soberanía de Satán, que se hace efectiva en todo el mal mencionado [137].

El Reino de Dios alcanza o se introduce en este tiempo con Jesús, pero es un alcanzar en curso. Como los rayos de la aurora iluminan antes de verse el sol. Debe tenerse en cuenta que aún después de Pascua se habla de la posesión salvífica presente sólo como "fuerzas del eon venidero" (Heb. 6, 5) [138].

En las parábolas encontramos no sólo las expresiones de Jesús sobre el Reino de Dios, sino ante todo la conexión entre éste

136. Cf. G. E. LADD, *The Kingdom of God - Reign or Realm?:* JBL 81 (1962), p. 237-238.

137. Cf. MAIER, *Jesus - Lehrer,* p. 85-86.

138. Cf. W. MICHAELIS, *Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu:* Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. J. Schmid zum 70. Geburstag. Hrsg. J. Blinzler - O. Kuss - F. MUSSNER, Regensburg 1963, p. 165-166.

y su propia persona. Permanentemente se conecta el futuro de un modo determinado con la obra actual de Jesús. En la parábola de la cizaña (Mt. 13, 24-30) y de modo semejante en la de la red (Mt. 13, 47-50), el Juicio no es ningún proceso histórico de selección. La conexión con la persona de Jesús es clara. Se niega a hacer ahora en el mundo una división visible: depotenciar el acto final escatológico en uno dentro de la historia [139]. Sin embargo todas las parábolas de Jesús obligan a los oyentes a tomar posición respecto a su persona y su misión, pues están repletas del misterio del Reino de Dios (Mc. 4, 11). Se subraya que está presente la hora del cumplimiento. Ha hecho irrupción el año de gracia de Dios [140]. Jesús anuncia que en su actividad se realizan, o comienzan a realizarse, promesas escatológicas, concretamente del Deutero-Isaías [141]. Esta "buena noticia" la pone a una con la idea del Reino de Dios, que con él irrumpe y hace fuerza (Mt. 12, 28/Lc. 11, 20), pero que queda aún por delante en su plenitud y gloria [142]. Lo nuevo y característico del mensaje de Jesús, respecto a las concepciones judías de escatología futurista, era que Jesús con su mensaje, con sus curaciones y expulsiones de demonios, muestra ya eficaces en el presente las fuerzas del Reino de Dios, que con su persona ha hecho ya irrupción en este Eon. Con Jesús se cumple ya lo prometido, aunque no es todavía el cumplimiento último y definitivo que traerá el fin. La esperanza orientada al futuro se apoya en la realización dada en Jesús; y a partir de aquí la cuestión de la expectación próxima pasa a ser de segundo rango. Más que el aspecto negativo del "retraso de la Parusía", habría que subrayar el lado positivo de la "expectación próxima" [143].

Es posible que en la primera etapa de su proclamación, antes de emprender decididamente el camino de su pasión, rodeado ya sólo por un reducido grupo de discípulos, Jesús subrayase más —junto a la buena noticia de la inminencia del Reino— una cierta concepción del Reino concebido de alguna forma como actualmete presente. El Reino de Dios había llegado ya a ser presente en su persona [144]. Era en efecto la revelación actual en este mundo del venidero Reino de Dios [145]. La dignidad de un *Kairos* central del plan salvífico divino corresponde a la obra realizada por

139. Cf. CONZELMANN, ZThK 54 (1957), p. 284-286.

140. Cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965⁷, p. 227.

141. Cf. Mc. 1, 14-15 e Is. 52, 7; Lc. 4, 17-21 e Is. 61, 1-2; 58, 6; Mt. 11, 5/Lc. 7, 22 e Is. 35, 5; 61, 1; Mt. 13, 16-17/Lc. 10, 23-24.

142. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Eschatologie. III E. im Neuen Testament:* LThK III (Freiburg 1959), col. 1089.

143. Cf. GNILKA, *Parusieverzögerung*, p. 281-282.

144. Cf. R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London 1899, p. 315-320.

el Cristo encarnado. Ya antes de la fe de la comunidad tras la muerte de Cristo, Jesús mismo califica, según el testimonio sinóptico, su Pasión como su "Kairos" (cf. Mt. 26, 18). En el primer mensaje de Jesús, corresponde al "kairos", con el que Jesús alude a la culminación de su propia obra, una importancia decisiva, como acontecimiento que apunta al Reino de Dios. Ya con la entrada en escena de Jesús, ante todo en sus curaciones, ha irrumpido el Reino. En Mt. 8, 29 percibimos que el "Kairos" decisivo de su muerte y resurrección (y la correspondiente victoria sobre el mundo de los demonios), ya se anuncia en previos "kairoí" de la vida terrena de Cristo [146].

La escatología está en Jesús vinculada inseparablemente con la cristología. La escatología de Jesús es mensaje salvífico porque no tiene como contenido la apocalíptica sino la realidad de Cristo. El hecho de Cristo como actuación histórica de Dios es el contenido y el sentido propio de la escatología de los evangelios [147]. El Reino está en cierto modo presente no sólo en la obra de Jesús, sino también de sus discípulos [148] y se mantiene tras la muerte de Jesús [149]. Es difícil definir el modo y tipo de presencia. El Reino no está todavía descubierto "en gloria", pero tampoco plenamente oculto [150].

La Βασιλεία de Dios como actuación de Dios entre los hombres es una cuestión soteriológica, cuya aclaración queda conjunta con la aclaración de la soteriología en el mensaje de Jesucristo y de sus apóstoles. Con "Reino de Dios" se trata de la totalidad del mensaje de Jesucristo y de sus apóstoles [151]. No sólo hay palabra del Reino, sino también hecho. El Reino es una realidad siempre en marcha, que no cesa de acercarse. Lo ha de reconocer aún quien opte por interpretar Mc. 1, 15 en el sentido de: "El Reino está ahí; ha llegado". Si se quiere asegurar de todos modos que el Reino ha acontecido en Jesús, hay que llamarlo su primer tiempo. El segundo tiempo del Reino, el que comienza con la muerte y resurrección de Cristo. El tercero, con la Parusía [152]. El concepto del Reino tiene también implicaciones eclesiológicas. La idea básica es la del régimen divino, pero queda también impli-

145. Cf. Th. C. VRIEZEN, *An outline of Old Testament Theology*, Oxford 1962, p. 114.
146. Cf. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit — und Geschichtsauffassung*, Zürich 1948², p. 35.
147. Cf. KÜMMEL, *Eschatologie der Evangelien*, p. 57-58 y 65-66.
148. Cf. Mc. 6, 7-13; Lc. 10, 1-2. 3-12. 17-20. 21-24.
149. Cf. Lc. 22, 20; Act. 1, 8.
150. Cf. SCHNACKENBURG, *Basileia*, col. 27-28.
151. Cf. SCHMIDT, βασιλεία, p. 584.
152. Cf. J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, Théologie 37, Paris 1957, p. 47-48.

cada la de un dominio o comunidad. Jesús habló del Reino como futuro (Mc. 14, 25; Lc. 11, 2), pero también lo señaló presente de algún modo en sí mismo y en su ministerio [153]. El énfasis principal de Mc. queda en el Reino como futuro inminente, pero también como la comunidad en que se realiza la voluntad de Dios [154]. En el evangelio de Marcos se contraponen dos expresiones sobre el *kairós* escatológico. Es presente (en el anuncio de Mc. 1, 15) y a la par futuro (en la expectación del fin de la comunidad: Mc. 13, 33). Esta tensión caracteriza la dialéctica del "ya ahora" y "todavía no", por la que se sabe determinada la comunidad escatológica [155]. El acento cambia según las circunstancias de las comunidades, como debió cambiar entre las dos grandes etapas del ministerio de Jesús. Dentro de esta perspectiva puede señalarse con acierto que un "penitente", por razón del Reino próximo (Mc. 1, 15), no es un "orante" por la venida del Reino (Mt. 6, 10/Lc. 11, 2) Se anuncia aquí un grado adelante en la expectación escatológica. Esta oración se distancia de la certeza del próximo fin y guía a un desarrollo que se caracteriza por el aprestarse a la duración [156].

La comunidad marcana, en la que se predicaba el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios (Mc. 1, 1), tuvo que reflexionar sobre su propia relación respecto al Reino y al Hijo del hombre. Al menos en la redacción de Marcos, la asociación del Reino y del Hijo del hombre está bien atestiguada. Los dos términos constituyen una sola tradición mesiánica, muy elaborada y anclada en la profecía de Daniel. El término Evangelio, que tiene la misma plenitud teológica que el de Reino o Hijo del hombre, es empleado con la misma circunspección [157]. "Reino de Dios" e "Hijo del hombre" son correlativos en la predicación de Jesús. La referencia a la plenitud del tiempo en Mc. 1, 14-15 apunta decisivamente hacia una profecía del A. T., cuyo cumplimiento está siendo proclamado. El contenido de esta profecía es el inminente Reino de Dios, que en Dn. 7, 13-22 es equivalente a la vindicación y exaltación del Hijo del hombre. Ya Daniel es actualización de una profecía más temprana: Deutero-Isaías, y esta parece ser también la última referencia en la proclamación de Jesús. Podemos comparar el sumario marcano con el pasaje "evangélico" de Is. 52, 7-10. El mensaje de Jesús puede ser acaso entendido de la manera

153. Cf. Mt. 11, 2-13; Lc. 7, 18-28; Mt. 13, 16-17; Lc. 10, 23-24; Lc. 11, 20.
154. Cf. TAYLOR, *o. c.*, p. 114-115.
155. Cf. G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, FRLANT 82, Göttingen 1966², p. 87-89.
156. Cf. GRÄSSER, *Parusieverzögerung*, p. 99-100.
157. Cf. MINETTE DE TILLESSE, *secret messianique*, p. 289-296.

mejor como el anuncio de que ahora, en su tiempo, está siendo cumplida la profecía del Deutero-Isaías: el Israel escatológico como el reino de Dios y la nueva Sión; incluyendo la redención de Jerusalén, pero también salvación para las naciones. La imagen de la comunidad como nuevo templo se retrotrae a Jesús mismo: Mc. 14, 58b es un dicho genuino de Jesús. Se refiere al sufrimiento presente de Jesús y de sus seguidores seguido en breve por la vindicación del Hijo del hombre, la construcción del nuevo templo. Este nuevo templo, nueva comunidad, sería el Israel escatológico, que como tal incluiría también a los gentiles. Hay una realización parcial y proléptica de la expectación del Reino de Dios por parte de Jesús: dentro de la Iglesia [158]

Conversión y fe

Para los judíos en tiempo de Jesús, Dios no estaba alejado; pero el presente estaba vacío de la actuación salvífica de Dios en la historia de su pueblo. La conexión de Jesús con la idea judía de Dios se muestra en particular en que Jesús predica a Dios como el venidero. Para Jesús, como para el judaísmo, no es sólo el estricto Rey y Juez sino también el Padre misericordioso. El Rey y Juez venidero plantea a los hombres en el presente el reclamo: "Convertíos" (Mc. 1, 15). El llamado profético a conversión era un reclamo central en el judaísmo tardío; pero Dios actúa como el Juez real en la predicación de Jesús, ya en el presente, con una presencialidad nueva en absoluto. La actuación presente de Dios va conexa indisolublemente con la persona de Jesús. Para Jesús el presente no está vacío salvíficamente, sino que Dios crea también en el presente su salvación. La diferencia decisiva de la predicación de Dios por Jesús respecto a la fe judía en Dios, queda en que esta actividad salvífica de Dios está estrechamente ligada a la persona de Jesús. Lo decisivamente nuevo es esta realidad de Dios que se muestra en Jesús, quien no ha aportado de entrada frente al judaísmo tardío un nuevo concepto de Dios, sino una nueva realidad de Dios: que venía dada con su persona y su actividad [159].

A Jesús le interesa el Reino próximo de otro modo que en el mensaje profético. Se le asemejan más los sectarios de Qumran

158. Cf. Ll. GASTON, *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels,* SpNT 23, Leiden 1970, p. 409-420 y 242-243.

159. Cf. W. G. KÜMMEL, *Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentum:* Heilsgeschehen und Geschichte, p. 113-125.

o el Bautista, pero se diferencia de estos o de los taumaturgos rabínicos en que vincula su llamado a decisión con curaciones y expulsiones de demonios. Esto significa que para él la exigencia no precede a la promesa, sino a la inversa: esta funda la exigencia. En última instancia es sólo una exigencia: aceptar y retener la promesa del Dios cercano. Jesús ha considerado su objetivo el atestiguar al Dios de gracia como presente e irrumpiendo en el mundo. Lo ha hecho de manera que, como los profetas del A. T., ha entendido su propio mensaje y su entrada personal en escena como comienzo de la actuación divina. Como, según Mt. 11, 12, el anuncio del Reino cercano es ya la cercanía del Reino mismo. El Bautista había anunciado al que se acercaba a Juicio. Jesús ha entendido el gracioso aproximarse de Dios como juicio [160]. El tema de la predicación de Jesús no es ya el bautismo de penitencia, sino la buena noticia de la salvación acordada por Dios. En Mc. la penitencia, preludio obligado del mesianismo entre los judíos, precede a la fe en el Evangelio y en algún modo dispone a ella. A continuación, la fe en la buena noticia de salvación hace entrar en los designios de Dios [161].

Cuando en Mc. 1, 14-15 se habla de un Evangelio, con cuya predicación entra en escena Jesús mismo, el término significa simplemente "el mensaje del Reino". El "Evangelio de la irrupción del Reino" es una especialidad de los Sinópticos. En Mc. 1, 14-15 (en su estadio más original) no se trata todavía de la fe en Jesús como Cristo, sino de la fe en la pronta irrupción del Reino [162]. Sin embargo, la peculiaridad decisiva del kerygma neotestamentario es que vincula un dogma metafísico, sobre el Hijo de Dios, con una persona histórica: Jesús de Nazaret. El kerygma neotestamentario de un Hijo de Dios es algo plenamente *novum,* tanto en el judaísmo como en el helenismo. Es un *datum* específicamente cristiano. La cristología es el presupuesto necesario para que podamos saber algo de Jesús. La tradición de Jesús nos ha sido dada en el marco de la interpretación cristológica. La imagen de Cristo es el presupuesto de la tradición de Jesús. Esta relación es lo que proporciona a la descripción sinóptica de los hechos de Jesús su valor peculiar y autoritativo. Poseemos relatos sinópticos de Jesús gracias a la fe en la muerte redentora y la resurrección del Hijo de Dios encarnado, por quien todo fue creado [163]. Por eso el autor del evangelio, que nos ha dado en Mc. 1, 1 su comprensión

160. Cf. KASEMANN, ZThK 59 (1962), p. 270-271.
161. Cf. LAGRANGE, *Marc,* p. 16-17.
162. Cf. WERNER, *Einfluss,* p. 99-106.
163. Cf. LINDESKOG, NT 5 (1962), p. 144-153.

nuclear de la buena noticia, sus lectores y oyentes, podían entender que el Evangelio es lo mismo que la persona de Jesús; de este Jesucristo, Hijo de Dios, que está siempre vivo y presente entre los suyos. Teniendo en cuenta por una parte este sentido marcano del término "evangelio", por otra la utilización del verbo πιστεύειν en otros contextos [164], se puede interpretar "creer en el Evangelio" de Mc. 1, 15 en el sentido de "tener confianza en Jesucristo, que está siempre vivo y presente entre los suyos" [165]. La "conversión" aquí es la aceptación creyente, no sólo del mensaje de Jesús sino de Jesús mismo [166].

* * *

La introducción del evangelio de Marcos se extiende hasta Mc. 1, 14-15, que sumaría el alcance de los episodios precedentes y sirve de transición a la siguiente sección. Las frases del sumario no son mera composición del evangelista, pues muestran signos característicos de la predicación de Jesús. La proximidad del Reino es central en el ministerio de Jesús, quien subrayó además que en su obra se cumplían promesas escatológicas.

Cuando Marcos destaca la actividad de Jesús en Galilea no es porque piense que está por ocurrir ahí la Parusía inminente. Galilea es más bien la tierra del anuncio de la salvación. Es el campo de actividad de Jesús, donde realiza el antitipo de la vocación salvífica de Israel en el desierto. Es la tierra de la predicación y reunión de la comunidad de discípulos. Es el punto de partida de esa misión entre paganos mediante la que llega a fraguar la Iglesia de la gentilidad. Mateo ve Galilea como una tierra de promesa escatológica, que se cumple en Jesús. Lucas ve Galilea como una etapa clave en el camino de Jesús a la culminación de su acontecimiento salvífico en Jerusalén, y en la aplicación a todos los pueblos de la salvación aportada por el misterio pascual. En el IV evangelio Galilea simboliza acaso a todos los que reciben a Jesús en contraste con el pueblo natural de Dios, que rechaza a su enviado.

El ministerio de Jesús no tomó relieves notorios hasta su traslado a Galilea, después de la prisión del Bautista. La neta distinción cronológica entre ambos ministerios responde a una tipología cristológica de los Sinópticos. Marcos y Mateo adelantan la prisión de Juan como paradigma del destino de Pasión que aguar-

164. Cf. Mc. 5, 36; 9, 24. 42; 11, 31; 15, 32.
165. Cf. TAGAWA, *Miracles et Évangile*, p. 117.
166. Cf. MUSSNER, TrThZ 66 (1957), p. 262.

da a Jesús al término de su ministerio. Lucas tiene interés en distinguir el tiempo aún profético de Juan del tiempo de Jesús. Es también una preocupación teológica la que hace insistir al IV evangelio en el ministerio desarrollado ya por Jesús en el sur, en paralelismo a la obra del Bautista. No hay evidencia para afirmar que Jesús comenzó cumpliendo, conforme a las previsiones del Bautista, el papel asignado por la profecía de Malaquías. Jesús en Galilea mantiene una parte del mensaje de Juan, pero prescinde del rito bautismal.

Jesús ha podido servirse del concepto "Evangelio". Es más probable que esto aconteciese sobre todo al comienzo de su predicación y raras veces en las instrucciones a sus discípulos de la segunda etapa de su ministerio. Esto podría explicarnos la relativa rareza del término en la tradición de Jesús, a pesar de su actualidad en la predicación misionera de la Iglesia. Jesús se ha sabido mensajero de gozo del tiempo final y lo ha expresado así, aun dentro de la reserva histórica del secreto mesiánico. Con Jesús comienza a realizarse el cumplimiento del tiempo de expectación y ello anuncia ya su término. La visita divina está ya en curso. La esperanza de los profetas está siendo cumplida, Esta nota de cumplimiento es elemento decisivo del mensaje de Jesús, aunque estuviese ya preparada por la mentalidad apocalíptica y la interpretación *pesher* de la Escritura en círculos como el de Qumran. Es el estadio primero, pero decisivo, en el derrocamiento de los poderes del mal y el establecimiento del régimen soberano de Dios, preludio de su Reino trascendente. Ya en Jesús se entremezcla la expectación de la pronta culminación escatológica con la experiencia de su comienzo en la actuación de Dios mediante su persona, hechos y dichos poderosos. La promesa del próximo Reino de Dios está ligada desde el principio con la referencia a la actividad escatológica de Dios, que se realiza ya en la historia de Jesús. El Reino ha hecho ya irrupción, pero aún no ha venido en su manifestación gloriosa definitiva. El ver la irrupción del Reino como realidad es lo que funda la expectación próxima de Jesús, y a ésta se retrotrae la del cristianismo primitivo. La conciencia humana de Jesucristo se mantiene en limitaciones proféticas respecto al misterio de la duración del tiempo intermedio. El Reino está ya presente, de un modo real aunque proléptico, con sus fuerzas y bienes, en la persona y obra de Jesucristo, que es la revelación actual del Reino de Dios venidero. La escatología de Jesús es mensaje salvífico, porque tiene como contenido la realidad de Cristo. Como Jesús, la comunidad eclesiástica se sabe determi-

nada por la dialéctica del "ya ahora" y "todavía no", con un progresivo aprestarse a la duración intermedia. En la Iglesia se da también una realización parcial y proléptica de la expectación del Reino. Dios crea también en el presente su salvación. El Dios Padre de misericordia se ha hecho presente y ha hecho irrupción en este mundo con Jesús. Por eso el Evangelio viene a ser lo mismo que la persona de Jesús y convertirse ante la inminencia del Reino es creer en Jesucristo Hijo de Dios.

CONCLUSION

La primera fase del evangelio de San Marcos introduce al Evangelio entero. Más que al libro, al mensaje vital de Jesucristo, en que él mismo continúa activo. Es una predicación del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios; no tanto de sus dichos y hechos como del acontecimiento divino, anunciado y realizado por él. El evangelista lo predica como culminación de la historia salvífica, realizada en la persona de Jesús, quien cumple la función reservada a Cristo y se manifiesta en su trascendencia ontológica de Hijo de Dios. Mc. 1, 1 aporta una indicación del plan general de la obra, centrada en dos confesiones de fe. La del portavoz de los discípulos judíos, quien, en tierra pagana, reconoce a Jesús como el Cristo (Mc. 8, 29). La del centurión pagano que, al pie de la cruz, profesa su fe en el Hijo de Dios (Mc. 15, 39). Ya antes de esta segunda confesión, el mismo Jesús, en el centro del judaísmo oficial presto a condenarlo, se revela como el Cristo Hijo del Bendito y anuncia su segunda venida gloriosa como Hijo del hombre ensalzado (Mc. 14, 61-62).

Mc. 1, 1. 4a expresa un juicio sobre la relación de lo narrado a continuación respecto al Evangelio de Jesucristo. Marcos ve su comienzo en la actividad del Bautista, que reseña conforme a una tradición muy primitiva (Mc. 1, 4-5. 6ac). Juan Bautista había sido un predicador de penitencia, que entró en escena en el "desierto" de la expectación mesiánica. Convencido de la inminencia del "día de la cólera", que sólo podía evitarse mediante una conversión auténtica, había ofrecido su bautismo como signo profético de la reconciliación con Dios.

Explicar el significado de la persona y función del Bautista era un problema planteado desde la reflexión cristiana más antigua. La proclamación de que Jesús era el Cristo prenunciado por los profetas tropezaba con la objeción, muy viva en los círculos

apocalípticos, de que *antes* debía de haber ocurrido una segunda visita profética de Elías. Esta expectación se apoyaba en una tradición exegética (cf. Mc. 9, 11) del judaismo apocalíptico. Se expresaba mediante un desarrollo haggádico, que había llegado a fraguar en un testimonium sobre el Elías *redivivus,* combinando Ex. 23, 20 con Mal. 3, 1 e Is. 40, 3. Era una tradición relativamente antigua. Corresponde a la forma más primitiva del haggadah. La que interpretaba una sección del Pentateuco mediante pasajes de los Profetas y el conjunto a través de un desarrollo haggádico [1]. Una solución, ampliamente aceptada en la didaskalía comunitaria cristiana, sin cesar por eso de ser discutida, había sido interpretar al Bautista como el Elías esperado por la teología apocalíptica, precursor de la actuación definitiva de Dios. Bastaba con hacer un pesher de aquel testimonium apocalíptico, viéndolo cumplido en la misión de Juan. La exégesis pesher era ya muy practicada dentro del judaísmo por esos mismos círculos. Estaban convencidos de que si la Ley enseña la voluntad de Dios, la historia muestra cómo se expresa. En consecuencia juzgaban teológicamente la historia humana a la luz de los profetas. La exégesis se vincula con un proceso de la historia presente, pues es característico del pesher su nota de tiempo final [2].

Marcos recoge la tradición sobre el Bautista como pesher del desarrollo haggádico sobre Ex. 23, 20/Mal. 3, 1 + Is. 40, 3. Con ello subraya el carácter de acontecimiento escatológico del ministerio precursor. Retoca el testimonium escriturístico para que quede bien claro que este Elías no fue precursor de la actuación final de Dios sino del ministerio terrestre de Jesús. Lo hace con la libertad asentada en las versiones contemporáneas (targumim) de los textos escriturísticos. La Iglesia, que emerge de la Sinagoga, pasa por un estadio de targumismo. La conciencia profética del cristianismo primitivo reforzaba el derecho a la adaptación targúmica. La reproducción exacta de las frases se subordinaba a su significado esencial y aplicación inmediata [3]. Esta alteración de los textos, para apoyar la perspectiva teológica del escritor, se encuentra en todo el N. T., sobre todo en Jn. [4]. En Mc. las resonancias del A. T. colorean la narración evangélica; pero también asume el lenguaje del A. T. a partir de los hechos evangélicos [5].

1. Cf. G. VERMÈS, *Scripture and tradition in Judaism. Haggadic studies,* Studia Postbiblica 4, Leiden 1961, p. 228-229; 124-126.
2. Cf. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftsforschung in der Qumransekte,* Tübingen 1960, p. 73-82.
3. Cf. R. H. GUNDRY, *o. c.,* p. 172-174.
4. Cf. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John,* SpNT 11, Leiden 1965, p. 127-130.
5. Cf. SUHL, *o. c.,* p. 65-66; 94-96; 157-161.

Marcos incluye así al Bautista en el tiempo del cumplimiento escatológico, el tiempo del Evangelio. Esta identificación del Bautista con el personaje apocalíptico no dejó de ser discutida. Mateo (11, 14; 17, 12) reconoce claramente al Bautista como la figura escatológica de Elías, pero está al tanto de la discusión y no admite que pertenezca ya al tiempo del Reino (Mt. 11, 11b). Lucas (1, 17. 76) busca corregir esa identificación. Sólo admite que en Juan se haya renovado el carisma profético de Elías. Para él el Bautista es el último de los profetas del A. T. (Lc. 3, 2; 16, 16). En el conjunto de la tradición evangélica se encuentran huellas de esta discusión (Mc. 6, 15 par; 8, 28 par). El IV evangelio descarta solemnemente (Jn. 1, 21) la identificación del Bautista con el Elías apocalíptico. Puede que no haga sino dar resonancia tardía a la respuesta negativa, sobre esta cuestión, de un círculo cristiano muy primitivo. Sin embargo hay que tener en cuenta que el IV evangelista no admite el corte de unos sucesos apocalípticos entre el Antiguo y el N. T. Para Jn. el Bautista es representante de un A. T. que orienta directamente hacia Cristo. Lo describe a la par como profeta y apóstol.

El Bautista había sido sin duda un profeta mesiánico, que debió de profetizar sobre un ἐρχόμενος ἰσχυρός. La apologética cristiana contra sus sectarios, reflejada en la tradición sinóptica, hace que anuncie a un ἰσχυρότερος. Esta polémica se percibe en Mc., destaca en Mt., disminuye en Lc. (quien sin embargo nos da su motivación: Lc. 3, 15; Act. 13, 25) y reaparece con mayor insistencia en Jn.

La interpretación antigua que veía al Bautista como predicador de Cristo, tiene fundamento histórico cierto. Es probable que el Bautista comenzase pensando en el Venidero en términos de la preexistencia de Elías y del *Messias absconditus* (cf. Jn. 1, 15. 30), oculto todavía en el mundo celeste. Dada la inminencia de su propia expectación escatológica, pudo insinuar que estaba ya presente, como *Messias incognitus* (cf. Jn. 1, 26. 31. 33), entre los que habían reconocido su actividad como misión divina. Es verosímil que llegase a sospechar, y hasta sugiriese ocasionalmente, en ambiente confidencial, que podía ser Jesús. El IV evangelio asienta el hecho de esta identificación, que explica como revelación divina (cf. Jn. 1, 33-34), y a la par muestra el carácter ocasional y privado de este testimonio (cf. Jn. 1, 35-37). La noticia de la tradición "Q" (Mt. 11, 2-3/Lc. 7, 18-20) sobre el interrogante que Juan plantea a Jesús desde la cárcel, confirma decisivamente el fundamento

histórico de esta interpretación. El Bautista no habría vacilado de no haber llegado antes a ese reconocimiento. Su embajada insta a Jesús a sacarle de la duda o a que comience ya a actuar como el Mesías apocalíptico que él había prenunciado. La incertidumbre del Bautista no tiene nada de escandaloso (cf. Mt. 11, 6; Lc. 7, 23). Es la propia del profeta ante el comienzo de una realización imprevista en su predicción del plan de Dios. El Bautista tuvo que vivir en la oscuridad de la fe, mantener su esperanza y entregar su vida por Dios, antes de que del grupo de los Doce saliese la primera profesión de fe cristiana. Es el mayor de la época de preparación. Escrutó la salvación como un profeta, pero sin llegar a vivir los tiempos de la efusión del Espíritu en la comunidad mesiánica del Señor ensalzado.

El profetismo del Bautista había quedado condicionado por su carácter de predicador apocalíptico. La proclamación del Bautista estaba centrada, como la de los grandes profetas, en la opción actual entre salvación y condena ante el juicio inminente. La tradición recordaba sus amonestaciones a cambio sincero, como en los antiguos profetas, pero dentro de una orientación fuertemente escatológica, como en la literatura apocalíptica. La predicación escatológica del Bautista quedaba encuadrada en una perspectiva apocalíptica, que veía en el Mesías al juez del tiempo del fin inminente.

Marcos omite este encuadre apocalíptico de la amonestación a penitencia de Juan, del alcance que daba a su bautismo y de su mensaje mesiánico[6]. Se debe a su interés personal por descartar la especulación histórico-apocalíptica y a que sabe que Jesucristo no ha venido todavía como juez escatológico. Por eso prescinde de todo lo que sugería que el Mesías vendría en juicio. Con sus omisiones y retoques hace del bautismo futuro predicho por Juan una descripción de la actividad salvífica de Cristo, continuada en la vida de la Iglesia. En definitiva nos da una reinterpretación cristiana que parece remontarse a la misma tradición de Jesús (cf. Act. 1, 5; 11, 16). En cambio Mt. y Lc. han conservado la pun-

6. Disentimos de la interpretación de R. PESCH, *Anfang des Evangelium Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1, 1-15)*: Die Zeit Jesu. Festschrift für H. Schlier, Hrsg. von G. Bornkamm und K. Rahner, Freiburg 1970, p. 112-116, en cuanto que en 1, 2-8 vemos más en obra al evangelista Marcos. Es cierto que sigue su tradición, pero con omisiones y retoques de gran alcance. El mismo Pesch señala que en el estadio en que nos ha llegado la tradición del Bautista, Juan no es sólo el predicador penitencial escatológico, sino que es ya interpretado como el preparador del camino de Jesús (*ibid.*, p. 116-123). Corregidas ya las pruebas de imprenta de los capítulos precedentes, hemos podido confrontar este artículo, con el que hemos coincidido en bastantes puntos de interpretación y en la elección del mismo título.

ta escatológica de la predicción del Bautista. Quizás por ver ya realizado ese juicio divino en el juicio histórico sobre Jerusalén. Por su parte el IV evangelista combina la visión cristiana de la venida redentora con la perspectiva del Bautista de la venida en juicio. Aún insistiendo en que Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgarlo, enseña que su venida es ya un juicio para los que no creen en él (cf. Jn. 17-21; 12, 31).

La tradición evangélica es unánime en afirmar que el ministerio público de Jesús comienza cuando se introduce en el movimiento del Bautista. Con esto Jesús lo ha reconocido como profeta enviado de Dios. Pero no se mantuvo adherido al círculo de discípulos de Juan. Tras colaborar indirectamente en la obra del Bautista, Jesús comenzó pronto su actividad personal.

El hecho de que Jesús hubiese sido bautizado por Juan resultaba desconcertante para la comunidad cristiana posterior, por la aparente inferioridad de Jesús en este episodio. Mateo busca una explicación. Da a entender que Jesús se hizo bautizar como reconocimiento de la actividad salvífica de Dios por medio de sus profetas y como gesto de identificación plena con el verdadero Israel de los que se convierten a Dios. Acaso haya visto también un acto de sumisión a la voluntad de Dios, que quería que Jesús se hiciese solidario con los pecadores. Es en efecto el comienzo de un camino en el que siempre estará junto a los pecadores para acabar muriendo por ellos.

Lo principal para la tradición evangélica en el acontecimiento del bautismo, es la epifanía celeste. La primera epifanía de este Hijo de Dios, que es el Cristo, destinado a realizar la misión del Servidor sufriente. Marcos entiende que Jesús ha recibido aquí el impulso definitivo para su actuación mesiánica. Lucas subraya que la teofanía significa para Jesús la inauguración de su ministerio como profeta escatológico. En el estadio original de la tradición juanina (como en la de Mc.) parece que se destacaba la acción impulsora del Espíritu en la conciencia humana de Jesús a partir del bautismo; aunque el IV evangelio reseñe el dato como explicación de la revelación concedida al Bautista.

Tras la teofanía bautismal, la tradición sinóptica nos presenta a Jesús probado como elegido de Dios. Las alusiones de Mc. a tentaciones de Jesús en el desierto parecen abreviación de un relato más detallado de la lucha entre el Cristo Hijo de Dios y Satán. A Marcos le interesa sólo notar que los poderes demoníacos, a quienes había quedado sometido el proceso histórico según la concepción apocalíptica, han sido ya derrotados decisivamente por

Jesús. El Reino escatológico irrumpe ya de algún modo en este mundo, antes dominado por Satán.

Cabe sospechar que, en la tradición original de este episodio, el tentador intenta desviar a Jesús del objetivo que le ha sido confirmado por Dios en el bautismo. La tentación queda dentro del ministerio, como su segundo acto decisivo. El comienzo del ministerio de Jesús sigue el mismo molde que la vocación de Israel. En la tradición "Q" (sobre todo en Mt.), Jesús es el Israel fiel y obediente, por quien la Alianza es preservada y renovada. Una interpretación midráshica del Sal. 90(91), conjugada con un midrash judeocristiano sobre Deut. 6 y 8, es dramatizada apologéticamente contra interpretaciones desviadas del mesianismo. Esta tradición rechaza las perspectivas de un mesianismo mundano, apocalíptico y político.

La noticia de la tentación puede remontarse al mismo Jesús. Su contenido, como propuestas de desviación de su mesianismo sufriente, pudo haber sido explicitado por Jesús (cf. Mc. 8, 33) o comprendido así por los discípulos, testigos de las tensiones que tuvo que enfrentar el mesianismo de Jesús y la predicación cristiana primitiva.

La introducción de Mc. se extiende hasta Mc. 1, 14-15, que sumaria el alcance de lo precedente y sirve de transición a la sección siguiente. El Evangelio ha sido ya acontecimiento antes de comenzar a ser predicado. El comienzo del Evangelio de Jesucristo llega a su punto culminante, no ya en el bautismo de Jesús, sino en su anuncio del Reino de Dios; cuando Jesús mismo comienza a predicar [7]. Este sumario no es una mera composición del evangelista. Contiene material tradicional, aunque Marcos lo haya compuesto personalmente, seleccionando conforme a sus intereses particulares. Hay que admitir que Marcos no escogió cada perícopa porque contuviese su propia perspectiva teológica, y que recogió conjuntos en los que ocasionalmente puede haber material contradictorio de sus énfasis peculiares [8]. El sumario ofrece signos característicos de la predicación de Jesús. La proximidad del Reino es central en el ministerio de Jesús, quien subrayó que en su obra se cumplían promesas escatológicas.

Mc. destaca la actividad en Galilea. El ministerio de Jesús no adquirió relieve hasta que se trasladó a esta comarca después de la prisión del Bautista. Dato subrayado, con varios matices, por

7. Cf. PESCH, *a. c.*, p. 109-112.
8. Cf. R. H. STEIN, *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaktion History:* NT 13 (1971), p. 183-185 y 190.

la tradición evangélica, que ha visto en la "entrega" del Bautista un prenuncio del destino de Pasión que aguardaba al Hijo del hombre. Galilea es vista como la tierra del anuncio de la salvación, donde la actividad de Jesús realiza el antitipo de la vocación salvífica de Israel en el desierto. Es también la tierra de la predicación y reunión de la comunidad de discípulos. Punto de partida de la misión entre paganos que lleva a la Iglesia de la gentilidad.

Jesús pudo servirse del concepto "evangelio", sobre todo al comienzo de su misión. Se ha sabido mensajero de gozo del tiempo final y ha podido expresarlo así, dentro de la reserva histórica del secreto mesiánico. Con él empieza a realizarse el cumplimiento del tiempo de expectación y ello anuncia ya su término. La nota de cumplimiento es un elemento decisivo del mensaje de Jesús, ya preparado por la mentalidad apocalíptica y la interpretación pesher de la Escritura en el judaísmo contemporáneo. Su ministerio constituye el estadio primero, pero decisivo, en el derrocamiento de los poderes del mal y el establecimiento del régimen soberano de Dios, preludio de su Reino trascendente. Así se entremezcla, desde la tradición cristiana más antigua, la expectación de la pronta culminación escatológica con la experiencia de su comienzo mediante la persona y obra de Jesús. El ver la irrupción del Reino como realidad es lo que funda la expectación próxima de Jesús, a la que se retrotrae la del cristianismo primitivo. El Reino de Dios está ya presente prolépticamente, con sus fuerzas y bienes, en la persona y obra de Jesucristo, que es la revelación actual del Reino de Dios venidero. Como Jesús, la comunidad eclesial se sabe determinada por la dialéctica del "ya ahora" y "todavía no", con un progresivo aprestarse a la duración intermedia.

Marcos reacciona ya contra la comprensión inmediatista, exacerbada por los círculos judeocristianos apocalípticos. Lo que busca subrayar en su introducción es que Jesús es la realización de las profecías del A. T. y también que la venida de Cristo inaugura una nueva era en la historia de salvación[9]. Marcos destaca el alcance escatológico del tiempo presente, el tiempo del Evangelio, pero lo distingue con nitidez del fin trascendente (cf. Mc. 13, 7. 13. 24-27). Ha descrito el tiempo de Jesús como Evangelio. Este es su aporte. A partir del prólogo puede captarse que Marcos también entiende su descripción para la Iglesia de su tiempo como comienzo del Evangelio de Jesucristo[10]. Pues el tiempo del Evan-

9. Cf. STEIN, *a. c.*, p. 195-196; pero no estamos conformes con su afirmación de que para Marcos la venida de Cristo signifique que el Reino ha llegado (p. 196, n. 1).

10. Cf. PESCH, *a. c.*, p. 143-144.

gelio continúa, tras el misterio pascual, en el tiempo de la evangelización confiada a la Iglesia. Un tiempo indefinido, que no hay que confundir nunca con el fin. Como correctivo a la expectación inmediatista, Marcos no hace sino citarnos la enseñanza misma de Jesús sobre su ignorancia del tiempo preciso en que hará irrupción el fin trascendente (Mc. 13, 32).

INDICE DE TEXTOS

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

1, 1 ... ... 1.
1, 2 ... ... 105. 142.
1, 28 ... ... 175.
2, 2 ... ... 151.
2, 12 ... ... 151.
2, 16 ... ... 151.
2, 19 ... ... 184.
3 ... ... 178. 185.
22. 2 ... ... 152.
22, 8 ... ... 194.
24, 7 ... ... 24.
48, 16 ... ... 24.

Exodo

4, 22-23 ... ... 159.
9, 23 ... ... 68.
15, 25 ... ... 178.
16 ... ... 190. 191.
16, 31 ... ... 65.
17 ... ... 190. 191.
18, 20 ... ... 139.
19, 10 ... ... 104.
19. 11 ... ... 139.
20 ... ... 190.
23, 20 ... ... 8. 9. 11. 16. 23. 24. 26.
28. 69. 240.
24, 8 ... ... 104.
24, 16 ... ... 139.
24, 18 ... ... 177.
31, 3 ... ... 140.
32 ... ... 190. 191.
34, 28 ... ... 178.
35, 31 ... ... 140.

Números

11, 4-35 ... ... 190.
14, 28-33 177,
14. 34 ... ... 177. 178.
24, 2 ... ... 140.

Deuteronomio

1, 31 ... ... 182.
2, 7 ... ... 182.
6 ... ... 192. 244.
6, 13 ... ... 187. 190. 192.
6, 16 ... ... 187. 190. 191.
8 ... ... 192. 197. 244.
8, 2 ... ... 171. 177. 178. 182. 183.
8, 3 ... ... 171. 187. 190. 191.
8, 4 ... ... 171.
8, 5 ... ... 182.
8, 14 ... ... 178.

8, 15 ... ... 171. 175.
8, 16 ... ... 175.
9, 9 ... ... 178. 192.
9, 18 ... ... 178. 192.
32, 10 ... ... 174.
32. 11 ... ... 143.
34, 1-4 ... ... 193.

Josué

3-4 ... ... 165.

Jueces

3, 10 ... ... 140.
6, 34 ... ... 140.
11, 29 ... ... 140.
13, 25 ... ... 140.

1 Samuel

10, 6. 10 ... ... 140.
19, 20. 23 ... ... 140.

1 Reyes

17, 18-22 ... ... 31.
17, 23 ... ... 31. 47.
17, 24 ... ... 31.
18, 18 ... ... 31.
18, 44-45 ... ... 68.
19, 4-7 ... ... 178.
19, 8 ... ... 177. 178.

2 Reyes

1, 8 ... ... 63. 67. 68. 69. 71.
2, 8 ... ... 67.
2, 11 ... ... 24. 31.
2, 13-14 ... ... 67.

2 Crónicas

21, 12 ... ... 24.

2 Macabeos

5, 27 ... ... 175.

Job

4, 2-7. 12 ... ... 194.

Salmos

2, 7 ... ... 151. 152. 160. 162. 168.
17, 3 ... ... 180.
26, 1 ... ... 194.
26, 2 ... ... 180.
68, 14 ... ... 143.
74, 19 ... ... 143.
77, 8-58 ... ... 182.
91 ... ... 192. 197. 244.
91, 11-12 ... ... 176. 186. 187.
91, 13 ... ... 171. 175. 186.
94, 8-10 ... ... 177. 182.
105, 6-13 ... ... 182.
105, 14-15 ... ... 182. 190.
105, 16-18 ... ... 182.
105, 19-20 ... ... 182. 190.
105, 21-31 ... ... 182.
105, 32-33 ... ... 182. 190.
105, 34-43 ... ... 182.
138, 23 ... ... 180.

Proverbios

1, 1 ... ... 1. 5.

Eclesiastés

1, 1 ... ... 1. 5.

Cantar

1, 1 ... ... 1. 5.
1, 5 ... ... 143.

2, 8 ... ... 144.
2, 10 ... ... 144.
2, 12 ... ... 143.
2, 14 ... ... 144.
4, 1 ... ... 143.
5, 2 ... ... 143. 144.
5, 12 ... ... 143.
6, 9 ... ... 143.

Sabiduría

2, 13-20 ... ... 151.
3, 1 ... ... 180.
11, 9-10 ... ... 178.

Eclesiástico

4, 17 ... ... 180.
48, 10 ... ... 24.

Isaías

1, 16 ... ... 40. 98. 121.
1, 17 ... ... 40. 121.
1, 18 ... ... 121.
1, 19-20 ... ... 97. 121.
4, 4-5 ... ... 111.
6, 10 ... ... 97.
8, 23 ... ... 207. 208.
9, 1 ... ... 207. 208.
9, 5 ... ... 77.
10, 1-4 ... ... 121.
11, 1 ... ... 110. 115. 152.
11, 2 ... ... 77. 98. 109. 110.
115. 140. 152.
11, 3 ... ... 98. 109. 110. 115. 140.
11, 4 ... ... 98. 109. 110. 140.
11, 5 ... ... 98. 110. 115. 140.
11, 6 ... ... 110. 115. 175.
11, 7-8 ... ... 115. 175. 184.
11, 9 ... ... 115.
13, 21 ... ... 175.
29, 6 ... ... 109.
30, 15 ... ... 40.
30, 27-28 ... ... 109.
31, 9 ... ... 118.
35, 4 ... ... 110.
35, 5 ... ... 78. 218. 230.
35, 6 ... ... 78.
40, 1-2 ... ... 97.
40, 3 ... ... 8. 9. 10. 11. 15. 17.
18. 19. 20. 23. 25. 26.
28. 31. 39. 44. 48. 61.
63. 69. 240.
40, 4-5 ... ... 10. 17. 18. 29. 31. 48.
40, 6-8 ... ... 10.
40, 24 ... ... 109.
42, 1 ... ... 115. 140. 141. 151. 153.
157. 159. 168.
42, 2-4 ... ... 115. 140. 159.
42. 5-9 ... ... 140.
44, 3 ... ... 105. 140.
44, 4 ... ... 105.
45, 17 ... ... 97.
48, 20 ... ... 41.
51, 6. 8, 11 ... ... 97.
52, 7 ... ... 230.
52, 11 ... ... 41.
53 ... ... 153. 157.
54, 8 ... ... 97.
55, 3. 13 ... ... 97.
58, 6 ... ... 140. 230.
58, 7 ... ... 122.
60, 8 ... ... 143.
61, 1 ... ... 78. 110. 115. 140. 146.
157. 218. 230.
61, 2 ... ... 110. 115. 140. 230.
61, 3-7 ... ... 115.
61, 8 ... ... 97. 115.
61, 9-11 ... ... 115.
63 ... ... 143.
63, 10 ... ... 182.
63, 13-14 ... ... 183.
63, 19 ... ... 139.
64 ... ... 143.
65, 25 ... ... 175. 184.

Jeremías

2, 2-3 ... ... 183.
4, 1 ... ... 40. 121.
4, 2-3 ... ... 121.

4, 4 ... ... 98. 119. 121.
7, 5-15 ... ... 119. 121.
7, 24-28 ... ... 182.
12, 3 ... ... 180.
18, 11 ... ... 98.
20, 12 ... ... 180.
23, 19-20 ... ... 109.
25, 5 ... ... 98.
30, 23-24 ... ... 109.
31, 2 ... ... 174.
36, 3 ... ... 40.
51, 33 ... ... 118.

Ezequiel

1, 1 ... ... 139.
13, 11-15 ... ... 109.
16, 8 ... ... 174.
18, 30-31 ... ... 97.
20, 8. 13. 16. 21 ... ... 182.
33, 24 ... ... 40.
36, 25 ... ... 38. 101. 103.
36, 26 ... ... 101. 103. 140.
36, 27 ... ... 101, 105. 140.
37, 5-10 ... ... 105.
37, 14 ... ... 105.

Daniel

7, 13-22 ... ... 232.
9, 20 ... ... 39.

Oseas

1, 1 ... ... 1.
1, 2 ... ... 5.
9, 10 ... ... 174.
11, 1 ... ... 159. 183.
11, 2-4 ... ... 183.
11, 11 ... ... 143.
14, 2 ... ... 97. 98.
14, 3-9 ... ... 97.

Joel

3, 1-2 ... ... 105. 110. 140.
3, 3 ... ... 110.
4, 13 ... ... 118.

Amós

5, 4-13 ... ... 121.
5, 14 ... ... 98. 121.
5, 15-27 ... ... 121.
7, 4 ... ... 118.

Miqueas

3 ... ... 40.
5, 2 ... ... 86.

Habacuc

2, 3 ... ... 77. 78.

Sofonías

2, 3 ... ... 40.

Zacarías

5, 1-4 ... ... 118.
12, 6 ... ... 111.
12, 10 ... ... 105.
13, 1-2 ... ... 103. 105.
13, 4 ... ... 62. 67.
13, 9 ... ... 111.

Malaquías

3, 1 ... ... 8-11. 15-18. 20. 22.
24-26. 28. 44. 48. 63.
69. 213. 240.

3, 2 ... ... 23. 26. 111. 118. 213.
3, 3 ... ... 23. 26. 111. 213.
3, 4-6 ... ... 23. 26.
3, 7 ... ... 23.
3, 8 ... ... 23. 213.
3, 9 ... ... 213.
3, 19 (4, 1) ... ... 111.
3, 22 (4, 4) ... ... 26. 84.
3, 23 (4, 5) ... ... 9. 15. 23-26. 67.
3, 24 (4, 6) ... ... 23. 67.

2. NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1, 1 ... ... 14.
1, 18 ... ... 143.
1, 20 ... ... 15. 143.
1, 21 ... ... 44.
1, 22-23 ... ... 17.
2, 5 ... ... 17. 86.
2, 6 ... ... 17.
2, 15 ... ... 159.
2, 17. 18. 23 ... ... 17.
3, 1 ... ... 14. 37. 44. 45. 48. 53. 63. 78. 106.
3, 2 ... ... 14. 15. 44. 45. 63. 78. 106. 206. 223. 227.
3, 3 ... ... 14. 15. 17. 48. 63. 106.
3, 4 ... ... 44. 54. 63. 65. 68. 69. 78. 106.
3, 5 ... ... 44. 45. 48. 78. 106.
3, 6 ... ... 44. 45. 63. 78. 106.
3, 7 ... ... 35. 40. 43. 48. 53. 78. 104. 106. 108. 111. 116. 118. 119.
3, 8 ... ... 35. 40. 48. 78. 106. 108. 111. 116. 119.
3, 9 ... ... 35. 40. 48. 78. 106. 108. 116. 119.
3, 10 ... ... 35. 40. 45. 48. 78. 106. 108. 111. 116. 119.
3, 11 ... ... 35. 48. 60. 72. 73. 77. 78. 83. 85. 86. 102. 103. 106. 107. 111. 114. 116. 117. 118.
3, 12 ... ... 35. 45. 48. 53. 60. 101. 106. 108. 111. 116-120.
3, 13 ... ... 129. 133. 159. 176.
3, 14 ... ... 129. 131. 133-135. 159. 161. 167.
3, 15 ... ... 129-134. 136. 149. 159. 161. 167. 168.
3, 16 ... ... 138. 142. 159.
3, 17 ... ... 151. 158. 159.
4, 1-2 ... ... 171. 176. 193.
4, 3 ... ... 191. 193.
4, 4-5 ... ... 193.
4, 6 ... ... 191. 193.
4, 7 ... ... 193.
4, 8 ... ... 191. 193.
4, 9 ... ... 186. 191. 193.
4, 10 191-193
4, 11 ... ... 171. 193.
2, 12 ... ... 208. 213-215.
4, 13 ... ... 215.
4, 14-16 ... ... 15. 17. 208.
4, 17 ... ... 15. 17. 44. 46. 206. 215. 217. 223. 227.
5, 17-19 ... ... 130.
6, 10 ... ... 232.
8, 5-13 ... ... 152.
8, 17 ... ... 17.
8, 29 ... ... 206. 231.
9, 38 ... ... 172.
10, 2 ... ... 37.
10, 4 ... ... 215.
10, 5 ... ... 218.
10, 7 ... ... 46. 112. 206.
10, 8 ... ... 112.
10, 23 ... ... 226.
10, 39 ... ... 217.
10, 40 ... ... 112.
11, 2-3 ... ... 77. 78. 81. 88. 129. 241.

11, 4 ... ... 77. 78. 81. 112. 218.
11, 5 ... ... 17. 77. 78. 112. 218. 230.
11, 6 ... ... 30. 77. 78. 92. 213. 242.
11, 7-8 ... ... 30. 77. 92. 112. 127. 232.
11, 9 ... ... 30. 77. 92. 94. 112. 127. 132.
11, 10 ... ... 8-10 15-17. 22. 23. 25. 31. 44. 63. 77. 92. 112. 127. 232.
11, 11 ... ... 30. 31. 37. 77. 78. 92. 96. 112. 127. 128. 223. 232. 241.
11, 12 ... ... 29. 30. 37. 67. 77. 92. 112. 127. 128. 225. 232.
11, 13 ... ... 29. 30. 67. 77. 92. 112. 127. 232.
11, 14 ... ... 15, 30. 47. 65. 67. 77. 92. 112. 127. 234. 241.
11, 15 ... ... 26. 30. 67. 77. 92. 112. 127.
11, 16-17 ... ... 77. 92. 112.
11, 18-19 ... ... 30. 77. 92. 112.
11, 20-24 ... ... 120.
11, 25 ... ... 112.
12, 15 ... ... 214.
12, 17-21 ... ... 17. 159.
12, 28 ... ... 112. 140. 218. 222. 225. 230.
12, 29 ... ... 75.
12, 32 ... ... 107.
12, 34 ... ... 44. 119.
12, 38 ... ... 195.
12, 39-42 ... ... 17.
13, 13 ... ... 222.
13, 24 ... ... 30. 230.
13, 14-15 ... ... 17.
13, 16-17 ... 96. 112. 218. 230. 232.
13, 20 ... ... 206.
13, 34-35 ... ... 17.
13, 47-50 ... ... 230.
13, 57 ... ... 92.
14, 1 ... ... 215.
14, 2 ... ... 37. 215.
14, 13 ... ... 175.
15, 7-9 ... ... 17.
15, 24. 26 ... ... 218.
16, 1 ... ... 195.
16, 3 ... ... 206.
16, 17-19 ... ... 112.
16, 23 ... ... 180. 192.
16, 25 ... ... 217.
17, 10-11 ... ... 30. 47. 65.
17, 12 ... ... 15. 30. 47. 65. 241.
17, 13 ... ... 30. 37. 47. 65.
17, 22 ... ... 215.
17, 24-27 ... ... 130.
19, 4-6 ... ... 17.
19, 28 ... ... 120.
19, 29 ... ... 217.
20, 18-19 ... ... 215.
20, 22 ... ... 133.
21, 4-5 ... ... 17.
21, 16 ... ... 17.
21, 23-24 ... ... 41. 112.
21, 25 ... ... 41. 112. 127.
21, 26-27 ... ... 41. 111.
21, 32 ... ... 42. 48. 127.
21, 33 ... ... 17.
21, 34 ... ... 206.
21, 42 ... ... 17.
22, 15-22 ... ... 130.
22, 33 ... ... 44.
22, 43-44 ... ... 17.
23, 33 ... ... 44. 119.
23, 39 ... ... 17.
24, 26 ... ... 38.
24, 29 ... ... 17.
24, 42-43 ... ... 225.
25, 13 ... ... 225.
26, 2 ... ... 215.
26, 15-16 ... ... 215.
26, 18 ... ... 206. 231.
26, 21. 23-25 ... ... 215.
26, 28 ... ... 44.
26, 31 ... ... 17. 24. 92.
26, 45-46 ... ... 215. 227.
26, 48 ... ... 215.
26, 64 ... ... 17.
27, 2-4 ... ... 215.
27, 9-10 ... ... 17.
27, 18. 26 ... ... 215.
27, 40 ... ... 180.
28, 20 ... ... 96.

Marcos

1, 1 ... ... 1-8. 11-13. 16. 29. 32. 41. 75. 125. 126. 163. 164. 169. 199. 201. 224. 232. 234. 239.
1, 2 ... ... 2. 5. 7-9. 11-17. 20. 22. 23. 26 29. 32-35. 38. 41. 44. 48. 61. 63. 67. 72. 75. 106. 126. 169. 199. 201.
1, 3 ... ... 2. 5. 7-9. 11. 16. 23. 29. 32-39. 41. 44. 45. 48. 61-63. 67. 72. 75. 106. 125. 126. 169. 174. 199. 201. 220.
1, 4 ... ... 2. 5-7. 11-14. 16. 29. 32-39. 41. 43-45. 48. 49. 52-56. 61. 63. 65. 67-69. 71. 72. 74. 75. 78. 106. 125. 134. 169. 174. 199. 201. 239.
1, 5 ... ... 2. 6. 7. 11. 13. 14. 29. 33-36. 39. 41-46. 48. 49. 52. 55. 56. 61. 63. 65. 67. 68. 69. 71. 72. 74. 75. 78. 106. 125. 126. 169. 199. 239.
1, 6 ... ... 2. 7. 11. 13. 14. 29. 33. 34-36. 38. 41. 44. 52. 54. 56. 61-65. 67-69. 71. 72. 74. 75. 78. 106. 125. 126. 169. 199. 239.
1, 7 ... ... 2. 13. 14. 28. 29. 34. 35. 41. 48. 56. 61. 72. 73. 75-78. 83. 85. 88. 94. 101. 106. 116. 125. 126. 169. 109. 201. 220.
1, 8 ... ... 2. 13. 14. 28. 29. 34. 35. 41. 48. 72. 73. 75. 94. 100-103. 106. 107. 115. 116. 125. 126. 142. 169. 172. 199. 201. 214. 220.
1, 9 ... ... 13. 36. 125.-128. 134. 153. 169. 199. 226.
1, 10 ... ... 36. 125. 126. 128. 137. 139. 143. 148. 153. 158. 169. 172. 199. 226.
1, 11 ... ... 36. 125. 126. 128. 150. 152. 153. 160. 164. 169. 191. 199. 226.
1, 12 ... ... 125. 126. 143. 169. 170-175. 179. 199.
1, 13 ... ... 125. 126. 169. 171. 173-175. 178. 179. 184. 189. 193. 198. 199-201. 216. 224.
1, 14 ... ... 6. 126. 127. 173. 199. 200-206. 208. 210. 211. 213-215. 217. 219. 220. 223. 230. 232. 234. 235. 244.
1, 15 ... ... 6. 7. 33. 41. 126. 173. 199-206. 208. 210. 213. 214. 216. 217. 220. 222. 223. 224. 227. 228. 230. 231-235. 244.
1, 16 ... ... 13. 200.
1, 17-20 ... ... 200.
1, 21 ... ... 13. 170. 204.
1, 22 ... ... 170. 204.
1, 23-27 ... ... 170. 181.
1, 28 ... ... 127. 170.
1, 29 ... ... 170.
1, 30 ... ... 200.
1, 31 ... ... 170.
1, 32 ... ... 170. 181.
1, 33 ... ... 170.
1, 34 ... ... 170. 172.
1, 35 ... ... 170. 174. 175.
1, 36-37 ... ... 170.
1, 38 ... ... 170. 219. 220.
1, 39 ... ... 170. 204. 219. 220.
1, 40 ... ... 13.
1, 43 ... ... 4. 172.
1, 45 ... ... 175.
1, 80 ... ... 48.
2, 10 ... ... 164. 214.
2, 11 ... ... 164.
2, 13 ... ... 204.
2, 18 ... ... 35. 36.
2, 52 ... ... 226.
3, 5 ... ... 4.

3, 6 ... ... 200.
3, 7 ... ... 127. 204.
3, 11 ... ... 4. 181.
3, 12 ... ... 200.
3, 14-15 ... ... 112.
3, 18 ... ... 37.
3, 19 ... ... 204.
3, 20 ... ... 170.
3, 21 ... ... 93. 170. 192.
3, 22 ... ... 170. 181. 192. 210.
3, 25-26 ... ... 181.
3, 27 ... ... 172. 181. 195. 222. 225.
3, 28 ... ... 107. 170. 172.
3, 29 ... ... 107. 140. 170. 172.
3, 30 ... ... 107. 170. 172.
3, 31 ... ... 192.
4 ... ... 164.
4, 11 ... ... 112. 230.
4, 14-20 ... ... 180.
4, 22 ... ... 164.
4, 30 ... ... 222.
4, 33-34 ... ... 204.
5 ... ... 164.
5, 1 ... ... 220.
5, 2-6 ... ... 181.
5, 7 ... ... 4. 181.
5, 8-20 ... ... 181.
5, 36 ... ... 235.
6 ... ... 164.
6, 4 ... ... 210.
6, 6 ... ... 4. 93.
6, 7 ... ... 181. 204. 231.
6, 8-11 ... ... 231.
6. 12 ... ... 181. 204. 231.
6, 13 ... ... 204. 231.
6, 14 ... ... 35. 37. 211. 215.
6, 15 ... ... 26. 35. 211. 214. 241.
6, 16 ... ... 35. 211. 215.
6, 17-23 ... ... 35. 36. 211.
6, 24-25 ... ... 35. 36. 37. 211.
6, 26-29 ... ... 35. 36. 211.
6, 30 ... ... 204. 207.
6, 31 ... ... 175.
6, 44 ... ... 207.
6, 45 ... ... 207. 219.
6, 48-52 ... ... 219.
7 ... ... 164.
7, 1 ... ... 210.
7, 3-4 ... ... 43.
7, 21 ... ... 207.
7, 24 ... ... 206. 220.
7, 25-26 ... ... 181.
7, 27 ... ... 181. 218.
7, 28-30 ... ... 181.
7, 31 ... ... 219. 220.
7, 32-37 ... ... 219.
8 ... ... 164.
8, 1-3 ... ... 195. 207.
8, 4 ... ... 175. 195. 207.
8, 5-9 ... ... 195. 207.
8, 10 ... ... 207. 220.
8, 11-12 ... ... 195.
8, 22 ... ... 219. 220.
8, 26 ... ... 207. 219.
8, 27 ... ... 195. 207. 220.
8, 28 ... ... 24. 26. 36. 37. 195.
207. 214. 241.
8, 29 ... ... 8. 86. 195. 207. 239.
8, 30 ... ... 195. 207.
8, 31 ... ... 188. 195. 200. 207. 210.
8, 32 ... ... 188. 189. 192. 195. 216.
8, 33 ... ... 180. 188. 189. 192. 195.
196. 200. 244.
8, 35 ... ... 200. 217.
9 ... ... 164.
9, 1 ... ... 220. 222. 226.
9, 3 ... ... 12.
9, 7 ... ... 4. 12.
9, 9 ... ... 164. 207.
9, 11 ... ... 24. 26. 28. 30. 36. 47.
65. 67. 219. 240.
9, 12 ... ... 26. 28. 30. 36. 47. 65. 67.
9, 13 ... ... 15. 25. 26. 30. 35. 36. 47.
65. 67. 211. 212. 219.
9, 14-23 ... ... 181.
9, 24 ... ... 181. 235.
9, 25-29 ... ... 181.
9, 30 ... . 200. 220.
9, 31 ... ... 200. 210. 212.
9, 32 ... ... 200.
9, 42 ... ... 235.
9, 43. 45. 47 ... ... 214.
10 ... ... 164.
10, 1 ... ... 220.
10, 14 ... ... 4.
10, 29 ... ... 200. 217.

10, 32 ... ... 200. 206. 207.
10, 33 ... ... 200. 207. 210.
10, 38 ... ... 133.
11, 27 ... ... 35. 42. 90. 112. 196.
11, 28 ... ... 35. 42. 90. 112. 195.
11, 29 ... ... 35. 42. 90. 112.
11, 30 ... ... 35. 36. 42. 90. 112. 127.
11, 31 ... ... 35. 36. 42. 90. 112. 235.
11, 32-33 ... ... 35. 36. 42. 90. 112.
12, 10-11 ... ... 164.
12, 35-37 ... ... 189.
12, 44 ... ... 196.
13 ... ... 121.
13, 7 ... ... 245.
13, 9 ... ... 189.
13, 10 ... ... 189. 200. 217.
13, 11 ... ... 107. 189.
13, 13 ... ... 245.
13, 14 ... ... 45. 164.
13, 15-21 ... ... 45.
13, 22 ... ... 45. 187.
13, 23 ... ... 45.
13, 24-25 ... ... 45. 225. 245.
13, 26 ... ... 45. 245.
13, 27 ... ... 45. 207. 245.
13, 28 ... ... 220. 226.
13, 29 ... ... 220. 226.
13, 30 ... ... 220.
13, 32 ... ... 4. 45. 220. 225. 226. 246.
13, 33 ... ... 206. 225. 232.
13, 34-37 ... ... 225.
14 ... ... 164.
14, 1 ... ... 206.
14, 3 ... ... 37. 218.
14, 4-8 ... ... 218.
14, 9 ... ... 3. 200. 218.
14, 11 ... ... 200.
14, 25 ... ... 232.
14, 27 ... ... 219.
14, 28 ... ... 127. 207.
14, 33-34 ... ... 4.
14, 35-36 ... ... 226.
14, 38 ... ... 188.
14, 50 ... ... 93.
14, 58 ... ... 233.
14, 61-62 ... ... 4. 239.
14, 65 ... ... 4.
14, 67-72 ... ... 93.
15, 4. 5. 16. 20 ... ... 4.
15, 29-31 ... ... 4. 195.
15, 32 ... ... 4, 195. 235.
15, 34 ... ... 226.
15, 36 ... ... 195.
15, 37 ... ... 4.
15, 38 ... ... 139. 207.
15, 39 ... ... 4. 8. 207. 239.
16, 7 ... ... 127. 207. 210.
16, 15 ... ... 217.

Lucas

1 ... ... 31. 39. 47. 52. 145. 146. 208.
1, 1 ... ... 16. 144.
1, 2-4 ... ... 16.
1, 5 ... ... 16. 209.
1, 6-12 ... ... 209.
1, 13 ... ... 18. 209.
1, 14 ... ... 209.
1, 15 ... ... 18. 47. 209.
1, 16 ... ... 209.
1, 17 ... 17. 18. 31. 47. 65. 209. 241.
1, 18 ... ... 18. 209.
1, 19-23 ... ... 209.
1, 32-33 ... ... 18.
1, 35 ... ... 18. 143. 145. 146.
1, 37 ... ... 18.
1, 44 ... ... 129.
1, 46-51 ... ... 18.
1, 52 ... ... 16. 18.
1, 53-55 ... ... 18.
1, 68-73 ... ... 18. 57.
1, 74-75 ... ... 57.
1, 76 ... ... 17. 18. 31. 47. 57. 241.
1, 77-78 ... ... 57.
1, 79 ... ... 18. 57.
1, 80 ... ... 16. 19. 47.
2 ... ... 31. 47. 145. 146. 208.
2, 22-24 ... ... 18. 209.
2, 25-29 209
2, 30-32 ... ... 18. 209.
2, 33-38. 41-50 ... ... 209.
2, 52 ... ... 141.
3, 1 ... ... 16. 31. 46. 47. 106. 216.

3, 2 ... ... 16. 19. 31. 46. 47. 106. 216. 241.
3, 3 ... ... 16. 47. 48. 79. 106. 216.
3, 4 ... ... 10. 16. 17. 31. 47. 48. 79. 106. 160. 216.
3, 5 ... ... 10. 16. 17. 29. 31. 47. 48. 79. 106. 170. 216.
3, 6 ... ... 10. 16. 17. 29. 31. 47. 48. 79. 106. 216.
3, 7 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 111. 116. 118. 119. 216.
3, 8 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 110. 116. 119. 216.
3, 9 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 111. 116. 119. 120. 216.
3, 10 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 110. 117. 121.
3, 11 ... ... 35. 40. 48. 72. 79. 106. 110. 117. 121.
3, 12-13 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 117. 121.
3, 14 ... ... 35. 40. 48. 79. 106. 110. 117. 121. 122.
3, 15 ... ... 48. 54. 79. 80. 85. 106. 110. 116. 241.
3, 16 ... ... 48. 60. 72. 73. 79. 80. 81. 85. 86. 103. 106. 107. 110. 111. 112. 114. 116. 118.
3, 17 ... ... 35. 48. 60. 79. 80. 106. 107. 110. 111. 116. 118. 119. 120.
3, 18 ... ... 106. 216.
3, 19 ... ... 106. 133. 216. 223.
3, 20 ... ... 106. 133. 216. 223.
3, 21 ... ... 47. 133. 134. 138. 144. 157. 216.
3, 22 ... ... 133. 144. 145. 151. 153. 157. 160. 161. 162. 167. 168. 208. 216.
3, 23 ... ... 160. 185. 216.
3, 24-38 ... ... 160. 185.
4, 1 ... ... 47. 145. 171. 176. 193.
4, 2 ... ... 171. 176. 177. 193.
4, 3 ... ... 171. 191. 193.
4, 4 ... ... 171. 193.
4, 5 ... ... 171. 191. 193.
4, 6-7 ... ... 171. 193.
4, 8 ... ... 171. 191-193.
4, 9 ... ... 171. 191. 193. 209.
4, 10-12 ... ... 171. 193. 209.
4, 13 ... ... 145. 171. 193. 206.
4, 14 ... ... 47. 145. 208.
4, 15 ... ... 208. 217.
4, 17 ... ... 17. 230.
4, 18 ... ... 17. 140. 145. 146. 151. 157. 160. 208. 223. 230.
4, 19 ... ... 17. 160. 223. 230.
4, 20-21 ... ... 223. 230.
4, 22 ... ... 146.
4, 24 ... ... 31. 146. 210.
4, 25-26 ... ... 31.
4, 42 ... ... 175.
5, 16 ... ... 175.
5, 17 ... ... 209.
6, 12 ... ... 144.
7, 2-10 ... ... 152.
7, 11-14 ... ... 31.
7, 15 ... ... 31. 47.
7, 16 ... ... 31. 146.
7, 17 ... ... 31.
7, 18 ... ... 31. 78. 88. 129. 216. 232. 241.
7, 19 ... ... 31. 78. 88. 129. 216. 232. 241.
7, 20 ... ... 31. 37. 78. 88. 216. 225. 232. 241.
7, 21 ... ... 31. 78. 216. 218. 232.
7, 22 ... ... 31. 78. 112. 216. 218. 230. 232.
7, 23 ... ... 31. 78. 92. 213. 216. 232. 242.
7, 24 ... ... 31. 92. 112. 216. 232.
7, 25 ... ... 31. 64. 92. 112. 216. 232.
7, 26 ... ... 31. 92. 112. 216. 232.
7, 27 ... ... 8. 9. 10. 16. 17. 22. 31. 92. 112. 216. 232.
7, 28 ... ... 31. 92. 96. 112. 216. 232.
7, 29 ... ... 31. 46. 48. 92. 112. 127. 216.
7, 30 ... ... 31. 41. 42. 46. 48. 92. 112. 127. 216.
7, 31 ... ... 31. 92. 112. 216.
7, 32 ... ... 31. 92. 112. 216.
7, 33 ... ... 31. 37. 92. 112. 216.
7, 34 ... ... 31. 92. 112. 216.

7, 35 ... ... 31. 92. 112. 216.
7, 39 ... ... 146.
8, 10 ... ... 17.
8, 13 ... ... 193.
9, 7 ... ... 215. 216.
9, 8 ... ... 215.
9, 9 ... ... 215. 216.
9, 18 ... ... 144.
9, 19 ... ... 146.
9, 24 ... ... 217.
9, 28-29 ... ... 144.
9, 51 ... ... 31. 209.
9, 52 ... ... 84. 209. 214.
9, 53-56 ... ... 84. 214.
10, 1-10 ... ... 231.
10, 11-12 ... ... 112. 231.
10, 13 ... ... 119.
10, 14-15 ... ... 112. 119.
10, 16 ... ... 112.
10, 17 ... ... 231.
10, 18 ... ... 218. 222. 231.
10, 19-20 ... ... 231.
10, 21 ... ... 145. 231.
10, 22 ... ... 231.
10, 23 ... ... 96. 112. 218. 230-232.
10, 24 ... ... 96. 112. 218. 230. 232.
11, 2 ... ... 190. 232.
11, 4 ... ... 193.
11, 13 ... ... 144.
11, 16-19 ... ... 195.
11, 20 ... ... 75. 112. 195. 222. 230. 232,
11, 21-22 ... ... 75. 195.
11, 23-29 ... ... 195.
11, 30 ... ... 5.
12, 10 ... ... 107.
12, 37. 39 ... ... 225.
12, 49 ... ... 31.
12, 50 ... ... 133.
13, 6-9 ... ... 120.
13, 22 ... ... 209.
13, 31 ... ... 192.
13, 33 ... ... 146.
13, 35 ... ... 17.
16, 16 ... ... 30. 31. 47. 48. 127. 216. 241.
17, 11 ... ... 209.
17, 26 ... ... 5.
18, 2-8 ... ... 226.
18, 29 ... ... 217.
18, 31 ... ... 209.
19, 11 ... ... 86. 209.
19, 28 ... ... 209.
19, 38 ... ... 17.
19, 40 ... ... 120.
19, 41 ... ... 209.
19, 44 ... ... 206.
19, 45 ... ... 209.
19, 46 ... ... 17.
20, 1-3 ... ... 42. 112.
20, 4 ... ... 42. 112. 127.
20, 5-8 ... ... 42. 112.
20, 17 ... ... 17.
20, 42-43 ... ... 17.
21, 8 ... ... 227.
21, 10 ... ... 206.
21, 20 ... ... 227.
21, 36 ... ... 206.
22, 3 ... ... 145. 193.
22, 20 ... ... 231.
22, 28 ... ... 193.
22, 29-30 ... ... 119.
22, 31-32 ... ... 180.
22, 36 ... ... 223.
22, 39 ... ... 144.
22, 40 ... ... 144. 193.
22, 41-45 ... ... 144.
22, 46 ... ... 144. 193.
23, 8-9 ... ... 195.
24, 21 ... ... 86.
24, 46-47 ... ... 21.
24, 49 ... ... 209.
24, 50-51 ... ... 114. 209.
24, 52 ... ... 209.

Juan

1, 1 ... ... 1. 51. 84. 87.
1, 2 ... ... 84. 87.
1, 4 ... ... 51.
1, 6 ... ... 50. 51. 83. 87. 94.
1, 7 ... ... 32. 50. 51. 82-84. 87. 94.
1, 8 ... ... 32. 50. 51. 82. 83. 87. 94.
1, 9 ... ... 50. 51. 84.
1, 10 ... ... 84.

1, 14 ... ... 51. 145.
1, 15 ... ... 32. 50. 72. 82-85. 87. 241.
1, 17 ... ... 83.
1, 18 ... ... 84.
1, 19 ... ... 32. 38. 39. 50. 51. 85. 87.
1, 20 ... ... 18. 32. 38. 39. 50. 51. 54. 85. 87.
1, 21 ... ... 18. 26. 32. 38. 39. 51. 65. 85. 87. 241.
1, 22 ... ... 32. 38. 39. 51. 85. 87.
1, 23 ... ... 11. 18. 20. 32. 38. 39. 51. 84. 85. 87.
1, 24 ... ... 32. 38. 39. 51. 85. 87.
1, 25 ... ... 32. 38. 39. 51. 85. 87. 103. 115.
1, 26 ... ... 32. 38. 39. 50. 51. 85. 86. 87. 106. 114. 212. 241.
1, 27 ... ... 32. 38. 39. 50. 51. 72. 73. 80. 84. 85-87. 94.
1, 28 ... ... 32. 38. 39. 51. 85. 87. 114. 122.
1, 29 ... ... 32. 51. 87. 88. 147. 151.
1, 30 ... ... 32. 50. 51. 72. 84. 85. 86. 87. 88. 147. 212. 241.
1, 31 ... ... 20. 32. 50. 51. 85. 87. 88. 114. 115. 133. 147. 241.
1, 32 ... ... 32. 50. 51. 87. 88. 115. 129. 134. 144. 146. 147.
1, 33 ... ... 32. 50. 51. 85. 86-88. 106. 114. 115. 129. 134. 138. 144. 146. 147. 241.
1, 34 ... ... 32. 50. 51. 87. 88. 116. 134. 147. 152. 161. 241.
1, 35 ... ... 32. 51. 87. 88. 241.
1, 36 ... ... 51.. 87. 88. 151. 241.
1, 37 ... ... 51. 87. 88. 241.
1, 38-44 ... ... 87.
1, 45 ... ... 87. 114.
1, 46-50 ... ... 87.
1, 51 ... ... 32. 87. 114. 147.
2, 1-12 ... ... 210.
2, 13-22 ... ... 230.
2, 24 ... ... 86.
3, 5 ... ... 103. 106. 147.
3, 14 ... ... 5.
3, 16 ... ... 84.
3, 17 ... ... 84. 105. 243.
8, 18 ... ... 105. 243.
3, 19 ... ... 105. 243.
3, 20 ... ... 243.
3, 21 ... ... 243.
3, 22 ... ... 51. 58. 88. 113. 122. 128. 212. 215.
3, 23 ... ... 51. 88. 122. 212.
3, 24 ... ... 51. 88. 212.
3, 25 ... ... 51. 88. 212.
3, 26 ... ... 32. 51. 58. 88. 113. 128. 212.
3, 27 ... ... 51. 88. 212.
3, 28 ... ... 18. 20. 31. 51. 88. 212.
3, 29 ... ... 51. 88. 144. 212. 213.
3, 30 ... ... 51. 58. 84. 88. 212. 213.
3, 34 ... ... 147.
3, 36 ... ... 105. 119.
4, 1 ... ... 128. 210. 215.
4, 2 ... ... 113. 128. 210.
4, 3-5 ... ... 210.
4, 23 ... ... 115.
4, 43-44 ... ... 210.
4, 45 ... ... 210. 211.
4, 46-54 ... ... 152. 210.
5, 22-24 ... ... 105.
5, 27. 30 ... ... 105.
5, 31-32 ... ... 115.
5, 33-36 ... ... 87. 115. 127. 147.
5, 37-38 ... ... 115. 147.
5, 39 ... ... 115. 147. 186.
5, 40 ... ... 115.
5, 45 ... ... 105.
6, 1-7 ... ... 210.
6, 10 ... ... 210.
6, 14 ... ... 115.
6, 15 ... ... 195.
6, 26-34 ... ... 195.
6, 35-41 ... ... 105.
6, 42 ... ... 86.
6, 53-54 ... ... 105.
7, 1 ... ... 195. 210.
7, 2 ... ... 195.
7, 3-4 ... ... 192. 195.

7, 5 ... ... 192.
7, 7 ... ... 105.
7, 8 ... ... 206.
7, 9-10 ... ... 210.
7, 19 ... ... 105.
7, 27 ... ... 86.
7, 38 ... ... 106. 147. 149.
7, 39 ... ... 58. 106. 147. 149.
7, 40 ... ... 115.
7, 42 ... ... 86.
7, 52 ... ... 210.
8, 15-17 ... ... 105.
8, 24-26 ... ... 105.
8, 28 ... ... 147.
8, 31-32 ... ... 105.
8, 33. 39 ... ... 119.
8, 44 ... ... 105. 185.
8, 45-47 ... ... 105.
8, 48-49 211
8, 51 ... ... 105.
8, 58 ... ... 84. 87. 212.
9, 39-41 ... ... 105.
10, 4 ... ... 172.
10, 8 ... ... 212.
10, 10-15 ... ... 105.
10, 40 ... ... 114. 122.
10, 41-42 ... ... 51.
11, 8 ... ... 114.
11, 54 ... ... 175.
12, 31 243
12, 44-48 ... ... 200.
12, 49-50 ... ... 147. 200.
14 ... ... 147.
14, 7 ... ... 86.
14, 10 ... ... 147.
14, 30 ... ... 185.
15 ... ... 147.
15, 6 ... ... 120.
15, 15 ... ... 226.
16 ... ... 147.
18, 4 ... ... 114.
19, 34 ... ... 103.
19, 35 ... ... 83. 106.
20, 17 ... ... 155.
20, 22 ... ... 58. 147.
20, 31 ... ... 155.
21, 24 ... ... 83.

Hechos

1, 1 ... ... 216.
1, 3 ... ... 177.
1, 5 ... ... 58. 106. 107. 112. 122. 242.
1, 6 ... ... 86.
1, 7 ... ... 96.
1, 8 ... ... 205. 231.
1, 20 ... ... 17.
1, 21 ... ... 144.
1, 22 ... ... 14. 144. 163. 216.
2, 1-2 ... ... 96. 106. 112. 146.
2, 3-15 ... ... 96. 106. 112.
2, 16 ... ... 21. 96. 106. 112. 202.
2, 17-18 ... ... 17. 96. 106. 112. 160. 202.
2, 19-21 ... ... 17. 96. 160. 202.
2, 22 ... ... 202.
2, 23 ... ... 21. 96. 107. 202.
2, 24 ... ... 96. 107. 202.
2, 25-28 ... ... 17. 96. 202.
2, 29 ... ... 96. 202.
2, 30-31 ... ... 17. 96. 202.
2, 32 ... ... 96. 145.
2, 33 ... ... 96. 145. 160. 202.
2, 34-35 ... ... 17. 96. 160. 202.
2, 36 ... ... 107. 141. 160. 202.
2, 37 ... ... 107.
2, 38 ... ... 107. 142. 204.
2, 39 ... ... 107. 204.
2, 40 ... ... 107. 200.
2, 41 ... ... 107.
2, 42 ... ... 7. 27.
3, 13 ... ... 17. 151.
3, 18 ... ... 21.
3, 19. 21 ... ... 204.
3, 23-24 ... ... 17.
3, 25 ... ... 17. 204.
3, 26 ... ... 151.
4, 1-9 ... ... 57.
4, 10 ... ... 57. 202.
4, 11 ... ... 17. 57.
4, 12 ... ... 57. 204.
4, 13-22 ... ... 57.
4, 24 ... ... 160.
4, 25-26 ... ... 17. 160.
4, 27 ... ... 142. 151. 157. 160.

4, 28-29 ... ... 160.
4, 30 ... ... 151. 160.
5, 21-30 ... ... 57.
5, 31 ... ... 57. 203. 204.
5, 32 ... ... 57. 145. 202.
5, 33-37 ... ... 57.
5, 38 ... ... 57. 76.
5, 39-41 ... ... 57.
5, 42 ... ... 2.
7, 36 ... ... 177. 183.
7, 42-43 ... ... 17.
7, 48-50 ... ... 17.
7, 56 ... ... 139.
8, 5 ... ... 2.
8, 26-31 ... ... 21.
8, 32-33 ... ... 17. 21.
8, 34 ... ... 21.
8, 35 ... ... 2. 21.
8, 36-38 ... ... 21.
9, 20 ... ... 2.
10, 6 ... ... 37.
10, 32 ... ... 37.
10, 37 ... ... 14. 144. 163. 204. 216.
10, 38 ... ... 140. 142. 157.
10, 39-43 ... ... 204.
10, 44 ... ... 145.
11, 16 ... ... 106. 107. 112. 113. 122. 242.
11, 20 ... ... 2.
13, 23 ... ... 204.
13, 24 ... ... 49. 204.
13, 25 ... ... 48. 72. 73. 80. 81. 86. 204. 241.
13, 26-31 ... ... 204.
13, 32-33 ... ... 21.
16, 26 ... ... 206.
17, 2-3 ... ... 21.
18, 24 ... ... 21. 58. 82.
18, 25 ... ... 20. 21. 25. 58. 82.
18, 26-28 ... ... 21. 58. 82.
19, 1 ... ... 58. 82. 103. 113.
19, 2 ... ... 25. 58. 82. 103. 113.
19, 3 ... ... 20. 25. 58. 82. 103. 113.
19, 4 ... ... 25. 58. 72. 82. 103. 113.
19, 5-6 ... ... 58. 82. 103. 113.
19, 7 ... ... 58. 82. 113.
19, 13 ... ... 2.
21, 38 ... ... 38.
26, 22-23 ... ... 21.
26, 27-28 ... ... 21.
28, 28 ... ... 17.

Romanos

1, 1 ... ... 202.
1, 3-4 ... ... 141. 153.
1, 16 ... ... 22.
2, 28-29 ... ... 119.
3, 21 ... ... 114.
4, 12 ... ... 119.
5, 12-21 ... ... 185.
7, 11 ... ... 185.
9-11 ... ... 22.
13, 12 ... ... 227.
15, 16 ... ... 202.
16, 25-27 ... ... 3.

1 Corintios

1, 23 ... ... 2.
3, 13-15 ... ... 118.
6, 11 ... ... 142.
7, 5 ... ... 180.
10, 1-2 ... ... 103. 165. 182.
10, 3-5 ... ... 165. 182.
10, 6-7 ... ... 165. 182. 190.
10, 9 ... ... 165. 182. 190.
10, 10-12 ... ... 165. 182.
10, 13 ... ... 165. 180. 182.
11, 23 ... ... 204. 211.
11, 24-25 ... ... 204.
12, 13 ... ... 142.
12, 28 ... ... 94.
15, 3-5 ... ... 21. 204.
15, 6-7 ... ... 204.
15, 12 ... ... 2.
15, 22 ... ... 185.
15, 45 ... ... 185.

2 Corintios

1, 19 ... ... 2.
1, 22 ... ... 142.
4, 5 ... ... 2.
11, 4 ... ... 2.
11, 7 ... ... 202.

Gálatas

1, 16 ... ... 2.
4, 4 ... ... 202.

Efesios

1, 10 ... ... 202.

Filipenses

2, 6-9 ... ... 2.
2, 10 ... ... 2. 192.
2, 11 ... ... 2.
4, 15 ... ... 5.

1 Tesalonicenses

2, 8-9 ... ... 202.
4, 15-17 ... ... 206.

2 Tesalonicenses

2, 2 ... ... 226.
2, 9 ... ... 187.

1 Timoteo

3, 16 ... ... 2. 3.

Hebreos

2, 9 ... ... 192.
2, 18 ... ... 179. 192.
3, 8-9 ... ... 177.
3, 16-19 ... ... 182.
4, 15 ... ... 179. 180. 192.
5, 5 ... ... 2.
5, 7 ... ... 2. 179.
5, 8 ... ... 2. 141. 179. 192.
5, 9 ... ... 2. 179. 192.
5, 10 ... ... 2.
6, 5 ... ... 229.
11 ... ... 180.

Santiago

1, 2-4 ... ... 180.
1, 13 ... ... 180.
5, 8 ... ... 227.

1 Pedro

1, 9-12 ... ... 96.
4, 17 ... ... 202. 227.

2 Pedro

3, 4 ... ... 226.

1 Juan

3, 8 ... ... 185.
5, 5-6 ... ... 106.
5, 7-8 ... ... 83. 106.

Judas

5 ... ... 182.
9 ... ... 194.

Apocalipsis

2, 10 ... ... 180.
3, 2 ... ... 12.
4, 1 ... ... 139.
11, 6 ... ... 68.
11, 19 ... ... 139.
12, 6.14 ... ... 38.
18, 8 ... ... 76.
19, 11 ... ... 139.
22, 17 ... ... 144.
22, 20 ... ... 227.

3. JUDAISMO

Apócrifos

Apocalipsis de Baruc griego

4, 14 ... ... 178.

Apocalipsis de Baruc siríaco

22, 1 ... ... 139.
48, 39 ... ... 118.

Apocalipsis de Moisés

16 ... ... 184.
24 ... ... 175.

Ascensión de Moisés

10, 1 ... ... 224.

I Enoc (etiópico)

45-49 ... ... 77.
49, 3 ... ... 140.
62, 2 ... ... 109. 140.
89, 52 ... ... 24.
90, 31 ... ... 24.

IV Esdras ... ... 86.

5, 24-27 ... ... 143.
13, 10. 27 ... ... 109.

Jubileos

3, 9-11 ... ... 178.
17, 15-17 ... ... 180.

Salmos de Salomón

15, 6 ... ... 118.
17, 37 ... ... 140.
17, 42 ... ... 109. 140.
18, 8 ... ... 140.

Testamento de Abraham

14 ... ... 118.

Testamentos XII Patriarcas

Test. Levi 2, 6 ... ... 139.
5, 1 ... ... 139.
18, 6-9 ... ... 140.
Test. Judá 24, 2 ... ... 140.
Test. Dan 5, 13-6, 4 ... ... 224.
Test. Neftalí 8 ... ... 175.

Vida de Adán

4 ... ... 184.
6 ... ... 178.

Flavio Josefo

Antiquitates Iudaicae

XVIII 116 ... ... 54. 66.
XVIII 117 ... ... 54. 55. 66. 79.
XVIII 118-119 ... ... 54. 55. 66. 74.

De Bello Iudaico

II 7, 2 ... ... 56.
II 9, 1 ... ... 56. 57.
II 13, 4 ... ... 38.
III, 10, 7 ... ... 38.
VIII 11, 1 ... ... 38.

Midrashim

Exodus Rabba

32 (93[d]) ... ... 24.

Deuteronomium Rabba

11, 5 ... ... 194.

Pesiqtha Rabbathi

36 ... ... 191.

Siphre Deuteronomium

307 ... ... 194.

Qumran

Guerra (1QMi)

XIII 12 178

Regla (1QSe)

I 24-25 ... ... 39.
II 11-18 ... ... 119.
III 4-9 ... ... 119.
III 24 .... 178.
IV 20-21 ... ... 103.
V 1 .... 39.
V 13 ... ... 39. 104.
V 14 ... ... 39.
VI 16 ... ... 105.
VI 17 ... ... 104. 105.
VIII 4 ... ... 19.
VIII 12 ... ... 11.
VIII 13-14 ... ... 11. 18. 38.
VIII 15-16 ... ... 11. 18.
IX 3. 6. 11. 20 ... ... 19.

Talmud de Babilonia

Sanhedrim

59 b ... ... 184.
89 b ... ... 194.

Targumim

T. Jerushalmi I (Num. 25, 12) ... ... 24.

T. Jonathan (Is. 1, 39) ... ... 121.
" *(Is. 53)* ... ... 122.
" *(Miq. 4, 8)* ... ... 86.

4. CRISTIANISMO ANTIGUO

Apócrifos

Evangelio de los Ebionitas

... ... 52. 57. 65. 69. 134. 148. 161.

Evangelio de los Hebreos

... ... 53. 69. 149. 162.

Kerygma Pauli ... ... 135.

Papyrus Oxyrinchi I, 5 ... ... 210.

Clemente Alejandrino

Paidagogos

II 112, 1 ... ... 66.
II 117, 4 ... ... 94.

Epifanio

Panarion haeresium

XXX 13, 4 ... ... 52. 65.
XXX 13, 5 ... ... 65.
XXX 13, 6 ... ... 52.
XXX 13, 7 ... ... 134. 148. 161.
XXX 13, 8 ... ... 134.
XXX 14, 3 ... ... 52.

Eusebio de Cesarea

Historia Eclesiastica

IV 22, 5 ... ... 60.

Hermas

Similitudo V 2, 7 ... ... 141.

Ignacio de Antioquía

Smyrnenses 1, 1 ... ... 136.

Ireneo de Lyon

Adversus haereses

III 11, 4 ... ... 94.
V 20-24 ... ... 185.
V 24 .... 186.

Jerónimo

Dialogi contra Pelagianos

III 2 ... ... 53.

In Esaiam

IV, XI, 1/3 ... ... 149. 162.

Justino

Dialogos

80, 4 ... ... 20.
88, 2 ... ... 54.
88, 3 ... ... 54. 93. 149.
88, 4 ... ... 149.
88, 7 ... ... 54. 65. 93.
88, 8 ... ... 136. 150. 162.
103, 6 ... ... 162. 185.
110, 1 ... ... 86.

Seudo-Cipriano

De rebaptismate 17 ... ... 135.

Seudoclementinas

Homiliae

II 16, 1-17, 5 ... ... 59. 76.
II 21, 3-22, 7 ... ... 59.
II 23, 1. 2-4 ... ... 59.
II 24, 1-7 ... ... 59.

Recognitiones

I 53, 5 ... ... 58.
I 54, 8 ... ... 55. 79.
I 60, 1-4 ... ... 59.

INDICE DE AUTORES

AUDET ... ... 22.
AULEN ... ... 192.

BAILEY ... ... 48. 50. 79. 85.
BARDY ... ... 60.
BARNARD ... ... 22. 54.
BARNES TATUM ... ... 31. 47. 145. 146. 208.
BARRET ... ... 15. 20. 27. 62. 129.
BARTSCH ... ... 99.
BARTH ... ... 131. 132. 193.
BAUMBACH ... ... 192.
BERENDTS ... ... 56. 66. 74.
BEST ... ... 100. 107. 109. 180. 181. 190.
BETZ ... ... 30. 39. 104. 119. 219. 240.
BLACK ... ... 10. 12. 99. 100. 102. 224.
BLINZLER ... ... 210.
BÖCHER ... ... 192.
BOISMARD ... ... 5. 28. 43. 47. 50. 53. 62. 63. 65. 82. 86. 87. 88. 115. 140. 183. 199.
BONSIRVEN ... ... 231.
BOOBYER, ... 155. 164. 189.
BORNKAMM ... ... 46. 129.
BOUSSET ... ... 152.
BOWMAN ... ... 200. 220.
BRAUN, F.-M. ... ... 105. 109. 115. 147. 161.
BRAUN, H. ... ... 98. 128. 143. 144. 147. 148. 149. 154. 159. 204.
BRETSCHER ... ... 152. 159.
BROWN, J. P. ... ... 9. 23. 117.
BROWN, R. E. ... ... 19. 24. 50. 59. 84. 85. 86. 87. 99. 103. 115. 134. 147. 158.
BROWNLEE ... ... 19. 62. 104.
BULTMANN ... ... 13. 61. 72. 83. 87. 100. 109. 119. 121. 141. 154. 159. 164. 169. 179. 188. 194. 202. 210.
BURKILL ... ... 2. 8. 10. 142. 156. 173. 182. 189. 219.
BUSE ... ... 35. 114.

CAMPBELL ... ... 227.
CARMIGNAC ... ... 27.
CARRINGTON ... ... 1. 3. 137.
CASEY ... ... 156.
CEROKE ... ... 158.
CONZELMANN ... ... 31. 45. 47. 49. 89. 99. 145. 153. 164. 193. 194. 203. 205. 209. 216. 223. 230.
CULLMANN ... ... 28. 76. 79. 81. 84. 88. 157. 188. 191. 192. 213. 226. 227. 231.
CHARLES ... ... 230.
CHEVALIER ... ... 212.

DAUBE ... ... 190. 194.
DELORME ... ... 6. 203.

DERRET ... ... 84.
DESCAMPS ... ... 130.
DIBELIUS ... ... 1. 30. 41. 46. 55. 88. 102. 119. 121. 127. 137. 160. 163. 174. 193.
DODD ... ... 18. 22. 26. 51. 80. 81 86. 200. 204.
DODEWAARD ... ... 218.
DUPONT ... ... 171. 172. 178. 180. 182. 183. 187. 188. 190. 191. 193. 195. 196. 209.

EBELING ... ... 203.
EISSFELDT ... ... 131.
EITREM ... ... 173.
ELLIS ... ... 111.

FARRER ... ... 188.
FEUILLET ... ... 117. 127. 130. 132. 139. 140. 141. 142. 144. 145. 147. 151. 153. 156. 160. 169. 170. 174. 178. 180. 181. 183. 184. 185. 190. 191. 193.
FOERSTER ... ... 175. 179.
FOHRER ... ... 97.
FREED ... ... 240.
FREY ... ... 56. 57. 75.
FRIEDRICH ... ... 7. 218.

GASTON ... ... 233.
GEORGE ... ... 155.
GERHARDSON ... ... 21. 186.
GNILKA ... ... 39. 40. 105. 112. 118. 130.
GOGUEL ... ... 55. 56. 118. 122.
GOULD ... ... 77.
GOULDER ... ... 209.
GRÄSSER ... ... 217. 227. 232.
GREEVEN ... ... 141.
GRUNDMANN ... ... 25. 75. 76. 128. 154. 155. 169. 202.
GUNDRY ... ... 208. 240.

HAENCHEN ... ... 5. 37. 58. 71. 88. 99. 109. 209.
HAHN ... ... 14. 15. 150.
HAMILTON 227
HARTMAN 121
HIERS ... ... 225.
HJERL-HANSEN ... ... 196.
HOWTON ... ... 155.

IMSCHOOT ... ... 99. 100. 109. 112. 113. 115.

JEREMIAS ... 38. 104. 152. 184. 230.

KÄSEMANN ... ... 79. 82. 105. 113. 173. 234.
KAHLEFELD ... ... 67. 78. 83. 100. 115. 116. 128.
KARNETZKI ... ... 127. 207. 219.
KECK ... ... 199. 200.
KEE ... ... 173.
KELLY, H. A. ... ... 178. 183. 191. 192. 194.
KELLY, J. N. D. ... ... 154.
KITTEL ... ... 175. 176.
KLIJN ... ... 29.
KLOSTERMANN ... ... 127. 140. 170. 184. 188. 205.
KNOX ... ... 170.
KRIEGER ... ... 114.
KUBY ... ... 216.
KÜMMEL ... ... 218. 222. 225. 226. 231. 233.
KUHN ... ... 194.

LADD ... ... 41. 118. 220. 229.
LAGRANGE ... ... 9. 37. 106. 117. 122. 137. 140. 142. 156. 175. 179. 180. 188. 234.
LEDER ... ... 176. 178. 181.
LENTZEN-DEIS ... ... 139.
LIGHTFOOT ... ... 15. 17. 51. 87. 210.
LINDESKOG ... ... 154. 234.
LINTON ... ... 42. 128. 171.
LOHMEYER ... ... 5. 9. 29. 34. 37. 41. 60. 72. 121. 125. 169. 208.

LUCK ... ... 145.
LUZ ... ... 155. 189.
MAIER ... ... 172. 229.
MARSHALL ... ... 152.
MARXSEN ... ... 14. 35. 61. 202. 207. 212.
MASSON ... ... 106. 171. 224.
MAURER ... ... 151. 157.
MAUSER ... ... 8. 174.
MEEKS ... ... 211.
MICHAELIS ... ... 229.
MICHL ... ... 178. 191. 193. 196.
MINETTE DE TILLESSE ... ... 217. 232.
MOORE ... ... 205. 228.
MOWINCKEL ... ... 208.
MUSSNER ... ... 202. 205. 206. 221. 228. 235.

NEIRYNCK ... ... 50. 52.
NINEHAM ... ... 158. 221.
NOTH ... ... 98.

OEPKE ... ... 37. 60. 104.
ORBE ... ... 94. 95. 138. 148. 161. 162.
O'ROURKE ... ... 125.
ORTEGA ... ... 12.

PARKER ... ... 24.
PESCH ... ... 99. 220. 242. 244. 245.
POPKES ... ... 212.
POTTERIE ... ... 146. 157. 160.
PRYKE ... ... 19. 39. 40. 71. 98. 102. 104. 178.

QUESNELL ... ... 201.

RENGSTORF ... ... 122. 180. 191.
RICHARDSON ... ... 155.
RICHTER ... ... 84. 115. 147.
RIEDL ... ... 145.
RIENECKER ... ... 1.
RIGAUX ... ... 228.
RIVERA ... ... 128. 224.
ROBINSON, J. A. T. ... 19. 62. 91. 104. 127. 213. 214.
ROBINSON J. M. ... 6. 35. 38. 61. 72. 140. 172. 214. 224.
RUDOLPH ... ... 61.
SABBE ... ... 127. 131. 139. 140. 145. 152. 159. 160.
SAHLIN ... ... 32. 50.
SANTOS OTERO ... ... 65.
SCHIERSE ... ... 192.
SCHILLE ... ... 2. 47. 217.
SCHLATTER ... 5. 25. 68. 126. 150. 158.
SCHLIER ... ... 132. 139. 184.
SCHMID ... ... 3. 208.
SCHMIDT ... ... 13. 36. 38. 41. 46. 61. 120. 125. 169. 202. 213. 231.
SCHNACKENBURG ... 83. 87. 114. 222. 230. 231.
SCHNIEWIND ... ... 77. 100.
SCHREIBER ... ... 12. 174.
SCHULZ ... ... 2. 3.
SCHULZE ... ... 184.
SCHWEIZER ... ... 4. 9. 14. 126. 127. 155. 164. 170. 189. 214. 221.
SCOBIE ... ... 36. 50. 56. 60. 98. 116. 118. 121.
SEESEMANN ... ... 76. 179.
SEIDELIN ... ... 122.
SEITZ ... ... 11. 15. 37. 39. 143. 172.
SIMPSON ... ... 48. 111.
SMALLEY ... ... 115.
STARR ... ... 40.
STAUFFER ... ... 86.
STEIN ... ... 244. 245.
STEINER ... ... 185. 186.
STENDAHL ... ... 23. 24. 208.
STRACK - BILLERBECK ... ... 24. 74.
STRECKER ... ... 232.
STROBEL ... ... 77.
STUHLMACHER 203
STYLER ... ... 155.
SUHL ... ... 13. 24. 126. 240.
SUNDBERG ... ... 22.
SWANSTON ... ... 190.
SWETE ... ... 2. 172. 184.

TAGAWA ... ... 217. 235.
TAYLOR ... ... 4. 35. 126. 131. 155. 158. 171. 221. 232.
THOMAS ... ... 55. 58. 107.

THOMPSON ... ... 183. 185.
TREVIJANO ... ... 22. 27. 33. 90. 95. 117. 156. 173.
TRILLING ... ... 15. 30. 44. 119. 129. 215. 223.
TROCMÉ ... ... 26. 207. 220.
TYSON ... ... 189.

URICCHIO - STANO ... ... 6. 14. 105. 126. 156. 181. 195. 202.

VERMÈS ... ... 240.
VIELHAUER ... ... 51.
VRIEZEN ... ... 231.

WALKER ... ... 223.
WARNACH ... ... 102.
WEEDEN ... ... 189.
WEISS ... ... 201. 204. 211.
WENDLING ... ... 13. 201.
WERNER ... ... 3. 39. 106. 112. 142. 234.
WIKENHAUSER ... ... 210.
WINK ... ... 4. 5. 28. 29. 67. 75. 211.
WREDE ... ... 138.

YATES ... ... 214.

ZARRELLA ... ... 131. 138. 199. 223.

INDICE GENERAL

Págs.

SIGLAS VII

BIBLIOGRAFIA IX

INTRODUCCION XXI

CAPITULO I. — *COMIENZO DEL EVANGELIO FUE JUAN* 1

1. EL TÍTULO DEL EVANGELIO 1

Comienzo del Evangelio: p. 1. *Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios:* p. 2. *Comienzo fue Juan:* p. 5

2. LA INTERPRETACIÓN DEL EVANGELISTA 6

El texto de Mc. 1, 1-4a: p. 7. *El procedimiento redaccional de Marcos:* p. 12. *El texto de Mt. 3, 3:* p. 14. *El texto de Lc. 3, 4-6:* p. 16. *El texto de Jn. 1, 23 y 3, 28:* p. 18.

3. EL "TESTIMONIUM" PROFÉTICO SOBRE EL BAUTISTA 21

Las colecciones de "testimonia": p. 21. *La combinación de textos de Mc. 1, 2-3:* p. 22. *Origen del "testimonium" sobre el Bautista escatológico:* p. 24.

4. EL BAUTISTA, FIGURA ESCATOLÓGICA 27

El tiempo del Evangelio, tiempo escatológico: p. 28. *Cambios de perspectiva en la tradición evangélica posterior:* p. 29. *Sumario:* p. 32.

Págs.

CAPITULO II. — *EL BAUTISTA PREDICADOR DE PENITENCIA* ... 33

1. LA TRADICIÓN SOBRE EL BAUTISTA EN MC. 1, 4-5 33

Tradición y composición en Mc. 1, 4-5: p. 34. *Contenido histórico y doctrinal:* p. 37. *Las variantes de la trasmisión textual:* p. 41.

2. TRADICIÓN EVANGÉLICA POSTERIOR 43

Tradición de Mateo: p. 43. *Tradición de Lucas:* p. 46. *Tradición de Juan:* p. 49.

3. TRADICIÓN CRISTIANA APÓCRIFA Y ECLESIÁSTICA 51

Tradición apócrifa judeocristiana: p. 52. *Tradición eclesiástica:* p. 53.

4. TESTIMONIOS JUDÍOS Y MOVIMIENTOS SECTARIOS 54

El testimonio de Flavio Josefo: p. 54. *Las interpolaciones del Josefo eslavónico:* p. 56. *Juan Bautista y movimientos sectarios:* p. 58.

5. LA TRADICIÓN SOBRE JUAN EN MC. 1, 6 61

El texto de Mc. 1, 6: p. 62. *El texto de Mt. 3, 4:* p. 63. *La tradición de Lucas y Juan:* p. 64. *Tradición apócrifa:* p. 65. *Ecos eclesiásticos:* p. 65. *La tradición de Josefo:* p. 66. *Sentido de esta caracterización del Bautista:* p. 67. *Sumario:* p. 68.

CAPITULO III. — *EL PROFETA MESIANICO* 71

1. DETRÁS DE MI VIENE EL QUE ES MÁS PODEROSO QUE YO 72

El texto de Mc. 1, 7: p. 73. *El anuncio mesiánico en las tradiciones del Josefo:* p. 74. *Configuración cristiana del anuncio mesiánico en Mc. 1, 7:* p. 75.

Págs.

2. EL ANUNCIO EN LA TRADICIÓN EVANGÉLICA POSTERIOR 77

El texto de Mateo: p. 78. *La tradición catequética de Lucas:* p. 79. *Tradición e interpretación en Jn.:* p. 82.

3. TRADICIÓN ECLESIÁSTICA SOBRE LA PREDICACIÓN MESIÁNICA 89

Predicción mesiánica de Juan y su reinterpretación cristiana: p. 90. *Tradición eclesiástica antigua:* p. 93. *Sumario:* p. 95.

CAPITULO IV. — *LA PREDICACION ESCATOLOGICA* 97

Juan Bautista, ¿predicador apocalíptico?: p. 97.

1. LA CONTRAPOSICIÓN DE BAUTISMOS 100

El texto de Mc. 1, 8: p. 101. *Bautismo de Juan y bautismo mesiánico:* p. 103. *El texto de Mt. 3, 11a.d.:* p. 107. *Tradición de Lucas e interpretación del Señor:* p. 110. *Tradición y reinterpretación de Jn.:* p. 114.

2. EL DISCURSO DE JUAN EN MT. Y LC. 116

La amenaza del Juicio: p. 116. *La catequesis moral de Juan según Lc.:* p. 121. *Sumario:* p. 123.

CAPITULO V. — *EL BAUTISMO DE JESUS* 125

1. JESÚS ACUDE AL BAUTISMO DE PENITENCIA DE JUAN 126

El texto de Mc. 1, 9: p. 128. *El cuestionamiento teológico de la noticia:* p. 129. *Planteamientos ulteriores:* p. 133

2. LA TEOFANÍA BAUTISMAL 137

La epifanía celeste en Mc. 1, 10: p. 137. *La epifanía celeste en la tradición evangélica posterior:* p. 142. *La epifanía celeste en otros relatos antiguos:* p. 148.

Págs.

3. La declaración divina 150

La voz celeste en Mc. 1, 11: p. 150. *Filiación divina y función mesiánica:* p. 153. *La declaración divina en la tradición evangélica posterior:* p. 158. *La declaración celeste en otros relatos:* p. 161. *Carácter literario e histórico de la escena bautismal:* p. 163. *Sumario:* p. 166.

Capitulo VI. — *LAS TENTACIONES EN EL DESIERTO* 169

1. La narración de Marcos 170

El texto de Mc. 1, 12-13: p. 171. *Jesús empujado por el Espíritu al desierto:* p. 172. *Jesús en el desierto:* p. 174. *El período de la cuarentena:* p. 176. *Las tentaciones:* p. 179. *El nuevo Exodo del Hijo de Dios:* p. 181. *¿Contrapartida de la tentación adamítica?:* p. 184.

2. El relato dramático de Mt. y Lc. 186

El "midrash" sobre las tentaciones: p. 186. *Apologética contra el mesianismo desviado:* p. 187. *La triple tentación:* p. 191. *Origen de la tradición y carácter del relato:* p. 193. *Sumario:* p. 196.

Capitulo VII. — *COMIENZO DE LA PREDICACION DEL EVANGELIO* 199

1. El sumario de Mc. 1, 14-15 201

Predicación comunitaria: p. 202. *Predicación de Jesús:* p. 204. *Sumario de la predicación en Galilea:* p. 205. *Galilea en la tradición evangélica posterior:* p. 208.

2. Prisión de Juan y actividad de Jesús 211

Término de la misión de Juan: p. 211. *Coincidencia temporal entre ambas misiones:* p. 212. *Motivos teológicos de la tradición sinóptica:* p. 214.

Págs.

3 La predicación del Evangelio 216

Se ha cumplido el tiempo: p. 219. *La inminencia del Reino:* p. 223. *Conversión y fe:* p. 233. *Sumario:* p. 235.

CONCLUSION 239

INDICE DE TEXTOS 247

1. *Antiguo Testamento:* p. 247. 2. *Nuevo Testamento:* p. 251. 3. *Judaísmo:* p. 262. 4. *Cristianismo antiguo:* p. 263.

INDICE DE AUTORES 265

INDICE GENERAL 269

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD TEOLOGICA DEL NORTE DE ESPAÑA

SEDE DE BURGOS

1. N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica.* 1954. 451 págs. 17 × 24. — 200 ptas.

2. A. REBOLLO PEÑA, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás.* 1955. XXIV-232 págs. 17 × 24. — 130 ptas.

3. J. PÉREZ CARMONA, *Arquitectura y escultura románicas en la provincia de Burgos.* 1959. 335 págs., 45 dibs., 291 fotogr. y un mapa. 17 × 24. — 400 ptas.

4. A. MÍNGUEZ, *Sacramentos y Cristianismo.* 1960. XXXVI-272 págs. 17 × 24. — 150 ptas.

5. M. GUERRA GÓMEZ, *Episcopos y Presbyteros. Evolución semántica de los términos* επίσκοπος-πρεσβίτερος, *desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesucristo.* 1962. 420 págs. 17 × 24. — 400 ptas.

6. A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica.* 1969. 675 págs. 17 × 24. — 500 ptas.

7. J. TORQUEMADA, *Tractatus contra madianitas et ismaëlitas.* (*Defensa de los judíos conversos*). Edición, introducción y notas de N. LÓPEZ MARTÍNEZ y V. PROAÑO GIL. 1957. 152 págs. 17 × 24. — 100 ptas.

8. J. TORQUEMADA, *Symbolum pro informatione manicheorum* (*El bogomilismo en Bosnia*). Edición crítica, introducción y notas por N. LÓPEZ MARTÍNEZ y V. PROAÑO GIL. 1958. 149 págs. 17 × 24. — 120 ptas.

9. A. REBOLLO PEÑA, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel.* 1954. 62 págs. 17 × 24. — 40 ptas.

10. N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *El más allá de los niños. Problemas escatológicos de la infancia.* 1955. 118 págs. 17 × 24. — 60 ptas.

11. J. PÉREZ CARMONA, *Absides románicos en la provincia de Burgos.* 1956. 86 págs., un mapa y 35 clichés. 17 × 24. — 100 ptas.

12. D. MANSILLA REOYO, *El archivo capitular de la catedral de Burgos. Breve guía y sumaria descripción de sus fondos.* 1956. 127 págs., 7 láminas. 17 × 24. — 100 ptas.

13. J. M.ª CABALLERO CUESTA, *Orígenes, intérprete de la Sagrada Escritura.* 1956. 70 págs. 17 × 24. — 40 ptas.

14. J. PÉREZ CARMONA, *La caridad cristiana en la protección al menor. Datos para su historia en la provincia de Burgos.* 1957. 124 págs. 17 × 24. — 120 ptas.

15. J. PEÑA BERCEDO, *Actuación de San Jerónimo en la conciliación de las culturas pagana y cristiana.* 1957. 52 págs. 17 × 24. — 50 ptas.

16. J. RUIZ LÓPEZ, *Suplencia de potestad en el matrimonio.* 1958. 80 págs. 17 × 24. 60 ptas.

17. R. DE MIGUEL LÓPEZ, *El filósofo Rancio: sus ideas políticas y las de su tiempo*. 1964. 208 págs. 17 × 24. — 100 ptas.

18. N. LÓPEZ MARTÍNEZ, *San Juan de Ortega*. 1963. 126 páginas., 8 grabados. 12,5 × 18,5. — 80 ptas.

19. M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento. Diccionario estadístico y ambientación ligüística, cultural, teológica, etc. del Griego Bíblico*. 1969. 80 págs. 17 × 18,5. — 150 ptas.

20. A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Desde el «Dasein» de Heidegger al «Hombre en Cristo» según San Pablo. Aproximación a una antropología cristiana*. 1969. 158 págs. 17 × 24. — 100 ptas.

21. E. GARCIA LESCÚN, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*. 1970. XX-248 págs. 18×25. — 250 ptas.

22. A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Etica socio-religiosa de la España del siglo* XVIII. 1970. 100 págs. 18 × 25.

23. S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum* (Vol. I. Escritores anteriores al Concilio de Nicea). 1970. 193 págs. 17 × 24. — 250 ptas.

24. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte; antropología teológica actual*. VIII-412 págs. 18 × 25. — 400 ptas.

25. J. M.ª CABALLERO, *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*. 1971. 60 págs. 18 × 25. — 100 ptas.

26. R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, *Comienzo del Evangelio*. XXIV-273 págs. 18 × 25. 300 ptas.

TEOLOGIA DEL SACERDOCIO

Vol. 1: ORIENTACIONES METODOLOGICAS (1969).
MONS. J. CAPMANY, C. ESCARTÍN, J. ESQUERDA, M. GUERRA, N. L. MARTÍNEZ, I. OÑATIBIA. **250 ptas.**

Vol. 2: SACERDOCIO MINISTERIAL Y LAICAL (1970).
MONS. DELICADO BAEZA, F. FERNÁNDEZ RAMOS, F.-L. MATEO SECO, P. J. ESPEJA, op, I. OÑATIBIA, P. RODRÍGUEZ, J. ESQUERDA y N. L. MARTÍNEZ. **250 ptas.**

Vol. 3: EL SACERDOTE MINISTRO DE LA IGLESIA (1971).
J. HERNÁNDEZ, J. HERNANDO, V. CAPRIOLI, ocd, N. LÓPEZ MARTÍNEZ, J. GALOT, sj, F. PAGES, J.-M.ª IRABURU, J. ESQUERDA, J.-A. ABAD, C. ESCARTÍN. **250 ptas.**

Vol. 4: TEOLOGIA DEL SACERDOCIO EN LOS PRIMEROS SIGLOS (1972).
COPPENS, PAGES, GUERRA GÓMEZ, MATEO SECO, HERNANDO, ALDAMA, OÑATIBIA, ALVES DE SOUSA, CAPMANY, D'ORS, PINELL, ESQUERDA BIFET, ABAD IBÁÑEZ y CAPRIOLI.
250 ptas.